This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

COSMO GUASTELLA

SAGGI SULLA TEORIA DELLA CONOSCENZA

SAGGIO SECONDO

FILOSOFIA DELLA METAFISICA

PALERMO
Remo Sandron — Editore
1905

Digitized by Google

Digitized by Google

122773
OCT 1908
BG
G93
2
1

PARTE PRIMA

LA CAUSA EFFICIENTE

—

Tomo Primo

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPO I.

CAUSE EMPIRICHE E CAUSE METAEMPIRICHE

§ 1. «Figuriamoci un uomo che prende un kaleidoscopio per un teloscopio: egli crede di scorgere al di fuori di lui degli oggetti interessantissimi, e consacra a contemplarli tutta la sua attenzione. Supponiamo che egli sia rinchiuso in un locale stretto. Da un lato egli ha una piccola finestra che gli apre sul di fuori una prospettiva confusa e limitata: da un altro lato si trova il tubo col quale egli s'immagina vedere in lontananza, e questo tubo è solidamente incastrato nel muro. Egli prova un piacere particolare a guardare così fuori della sua camera. Questo punto di vista l'attira più che la piccola finestra; egli si sforza senza cessa di completare, per questa via, la sua conoscenza d'una lontananza meravigliosa. Tale è il metafisico, che sdegna la stretta finestra dell'esperienza, e si lascia illudere dal kaleidoscopio dove si svolge il mondo delle *idee* (nel senso kantiano). Ma quando egli comprende il suo errore, quando indovina l'essenza del suo kaleidoscopio, questo strumento non resta meno per lui, malgrado l'eccesso della sua delusione, un og-

Digitized by Google

getto di viva curiosità. Egli non si domanda più: che sono, che significano le meravigliose immagini che io vedo bene là lontano? ma: qual è l'organizzazione del tubo che le produce? Potrebbe darsi adunque che vi si trovasse una sorgente di conoscenza forse così preziosa che lo sarebbe l'osservazione per la piccola finestra » (1).

Queste parole dell'autore della *Storia del materialismo* indicano sufficientemente l'argomento di questo Saggio. Io mi propongo di ricercare, quantunque in un'altra via che quella seguita da Kant (alla cui dialettica trascendentale allude il Lange nel luogo citato), il processo di formazione, il meccanismo, di ciò che questo filosofo chiama l'*apparenza trascendentale* della nostra ragione. Ciò che io cerco è, in altri termini, l'origine e lo sviluppo dei concetti metafisici, vale a dire come nasce questa tendenza che ci spinge, d'una maniera quasi irresistibile, ad oltrepassare il mondo dell'esperienza, a domandare un al di là dei fenomeni e dei rapporti costanti con cui questi ci vengono presentati, e come ne nascono, alla loro volta, le varie forme determinate sotto cui ci apparisce quest'al di là dei fenomeni, che è l'oggetto di questa tendenza ingannatrice dello spirito umano. Fra il modo in cui io tratterò la quistione e il modo in cui la tratta Kant nella sua dialettica trascendentale, vi ha sovratutto una differenza di metodo: è quella tra l'*empirismo* e il *razionalismo*. Kant vede nei concetti fondamentali della metafisica delle idee *pure* o *a priori*, e li deduce più o meno artificiosamente dalla semplice costituzione della nostra ragione; secondo me, con le leggi dello spirito, cioè con quelle dell'associazione delle idee, cooperano alla produzione di questi concetti le impressioni del mondo obbiettivo, sicchè essi sono, come tutti gli altri, una elaborazione che il nostro spirito fa dei

(1) Lange *Storia del materialismo*, vol. II, cap. I.

Digitized by Google

dati dell' esperienza. Tuttavia, siccome le impressioni obbiettive da cui derivano questi concetti sono comuni necessariamente ad ogni uomo, e non si può non averle se si guarda il mondo dal punto di vista in cui l'uomo è collocato, noi possiamo attribuire la loro origine unicamente al fattore *subbiettivo*, e considerarli come dei prodotti inevitabili, fatali, della nostra organizzazione intellettuale.

Non solo i concetti fondamentali della metafisica sono dei prodotti necessari della costituzione del nostro spirito, ma vi ha anche una certa costanza nelle forme diverse che essi prendono nel loro sviluppo. La storia della metafisica non sembra presentarci al primo colpo d'occhio che una serie di sogni e di paradossi arbitrari, *portenta et miracula philosophorum somniantium;* o, come dice Bacone, una successione *d'idola theatri*, i sistemi di filosofia essendo « come altrettante produzioni teatrali, che i diversi filosofi hanno messo alla luce, e sono venuti a rappresentare ciascuno alla sua volta, produzioni che presentano ai nostri sguardi altrettanti mondi immaginari, e veramente fatti per la scena ». Tuttavia noi non tardiamo ad accorgerci che vi ha in tutte le epoche, nella storia della metafisica, un certo numero di concezioni determinate, o almeno di tendenze o di tipi, di cui i diversi sistemi non sono che delle modificazioni particolari e delle combinazioni: sembra che lo spirito umano nella ricerca filosofica non abbia che il potere di scegliere, di combinare, di eseguire delle variazioni sovra dati temi, ma che una legge, superiore a qualunque arbitrio individuale, lo riconduca continuamente a un numero limitato di soluzioni, che, per il fondo, sono sempre le stesse. « L'investigazione, dice uno scrittore inglese (1) rassomiglia alla corsa d'un cane da caccia: egli si muove per suo

(1) Tucker, citato da Maudsey nella *Fisiologia dello spirito*.

Digitized by Google

proprio slancio; ma la pesta ch'egli segue, e per conseguenza, il cammino ch' egli percorre, non sono stati tracciati da lui. » L' invenzione metafisica è così circoscritta fatalmente dentro limiti certi dalla natura stessa e dalle disposizioni intime della nostra intelligenza: è nella struttura dello spirito umano che sono segnate le tracce prescritte anticipatamente allo slancio del metafisico, e Goethe ha detto una profonda verità, quando ha paragonato il metafisico a un animale, cui uno spirito maligno costringe ad aggirarsi in un cerchio fatale.

Il metodo che noi cercheremo di seguire nella nostra ricerca consisterà essenzialmente in una generalizzazione progressiva. Noi ridurremo tutti i concetti metafisici che ci presenta la storia a un certo numero di forme o tipi costanti e generali, e queste ad altre più generali ancora; poi mostreremo come queste forme o tipi generali di metafisica sono degli sviluppi o delle applicazioni differenti di certi concetti fondamentali comuni ad ogni metafisica o almeno alla più parte dei sistemi metafisici; infine dedurremo questi concetti fondamentali da una tendenza naturale e pressochè irresistibile della nostra intelligenza, dimostrata dai fatti più ovvii e spiegabile facilmente per le leggi conosciute dello spirito. Questi concetti fondamentali comuni ai diversi sistemi metafisici e la tendenza spontanea della nostra intelligenza da cui essi derivano, possono considerarsi come la *metafisica naturale* dello spirito umano, di cui la metafisica dei filosofi è uno sviluppo in uno o in un altro senso determinato.

La ricerca che noi ci proponiamo ha per noi un doppio interesse. L'uno al punto di vista della psicologia e della storia del pensiero umano. È incontestabile infatti che la metafisica sarebbe sempre un fatto d'una importanza di primo ordine, quando anche non si con-

Digitized by Google

siderasse (come nella teoria dei tre stati di A. Comte) che come una fase transitoria dello sviluppo dello spirito umano. Ora quest' importanza aumenta, se si ammette, come noi crediamo, ch'essa è un fenomeno permanente del nostro spirito, il prodotto inevitabile di una tendenza naturale, che fa parte della costituzione stessa della nostra intelligenza. Ma la nostra ricerca ha anche e sovratutto un'interesse teorico, al punto di vista della teoria della conoscenza. Se si mostrerà che i concetti metafisici sono il prodotto di una tendenza puramente subbiettiva, è evidente che questi concetti non potranno più pretendere ad alcun valore obbiettivo. Come se si mostrerà che una percezione dei sensi è prodotta da cause subbiettive, da un'alterazione degli organi dovuta a stimoli puramente interni, si proverà al tempo stesso il carattere subbiettivo di questa percezione, e sarà vano di supporre degli oggetti reali che le corrispondano. La quistione: che cosa è la metafisica? quale è la sua essenza?—ciò che non è che un'altra maniera di formulare l'oggetto della nostra ricerca: qual è la genesi dei concetti metafisici? il meccanismo della loro produzione?— è una di quelle quistioni che un positivismo, che vuole avere coscienza di se stesso, non può negligere nè contentarsi di sfiorare. È impossibile di sapere che cosa è positivismo, se non si sa che cosa è metafisica, e viceversa: sono due contrari senza medio, di cui l'affermazione o la negazione dell'uno è la negazione o l' affermazione dell' altro. Ora è una regola della logica che quando si definisce un concetto, si definisca simultaneamente il concetto contrario (1), ciò che i filosofi antichi formulavano col principio che *una è la scienza dei contrari* — principio perfettamente esatto se si tratta di contrari senza medio. — Come sarebbe possibile di avere

(1) V. Bain *Logica*, l. IV, c. I, 4.

Digitized by Google

l' idea della luce senz' avere l' idea dell' oscurità, della retta senza quella della curva, della salute senza quella della malattia, e viceversa? Così è impossibile di sapere in che consiste il modo di pensare positivo, senza sapere in che consiste il modo di pensare metafisico, e viceversa. Aggiungiamo che il positivista, il quale non ha esaminato sufficientemente questa quistione: che cosa è la metafisica? in che essa consiste? quale è la sua genesi? non solo non può avere una coscienza chiara del sistema e del metodo che egli professa, ma è difficile che vi si attenga strettamente e coerentemente, perchè la conseguenza nel pensiero, come nella condotta, non può seguire che dall' applicazione costante di principii generali, e non da un concorso fortuito d' idee o dal loro sviluppo spontaneo, senza previsione e, per dir così, senza intelligenza.

Vi ha un preconcetto, quasi universalmente ammesso, il quale non ci permetterebbe di comprendere con esattezza la portata e la significazione del problema che noi ci proponiamo: perchè oltrepassiamo l' esperienza? quale è l' origine della metafisica e delle sue diverse forme? La dottrina della limitazione necessaria della nostra facoltà di conoscere è divenuta da gran tempo un luogo comune: è ammesso generalmente che noi non possiamo conoscere l'essenza o la natura intima di alcuna cosa; che le vere cause o il perchè di ogni fatto sfuggono e sfuggiranno sempre alla nostra comprensione; in una parola che ciò che nelle cose è conoscibile riposa sovra un fondo sconosciuto e inconoscibile. A questo punto di vista non vi sarebbe niente di più semplice che la soluzione del problema che noi ci proponiamo: non sembra infatti naturale che lo spirito umano, prima che l'esperienza dei proprii insuccessi gli facesse acquistare la coscienza dei limiti inevitabili della sua conoscenza, si sia accanito alla ricerca di que-

Digitized by Google

ste essenze e di queste cause misteriose delle cose, da cui dipendono i fenomeni e gli effetti che l'esperienza gli rivela? Se non che la supposizione di queste essenze e di queste cause sconosciute dei fenomeni, inaccessibili alla nostra esperienza, non è essa stessa che un prodotto della tendenza metafisica del nostro spirito; e così, lungi che questa supposizione possa dare una soluzione al nostro problema, è al contrario compresa in questo problema stesso, vale a dire la quistione generale che noi ci proponiamo: perchè oltrepassiamo l'esperienza? contiene quest'altra come una parte: perchè supponiamo delle essenze intime e delle cause ultime inconoscibili, cioè inaccessibili alla nostra esperienza? Queste essenze e queste cause inconoscibili, non essendo oggetti di esperienza, non ci sembrano un risultato dell'esperienza che perchè le deduciamo da essa in virtù della tendenza metafisica del nostro spirito, che è, come abbiamo detto, naturale e pressochè irresistibile.

La metafisica, in quanto ha per oggetto la conoscenza della natura, volge principalmente su due quistioni. La prima può formularsi col veso del poeta latino:

Foelix qui potuit rerum cognoscere caussas!

L'uomo domanda il perchè o la spiegazione dei fenomeni che lo circondano; la scienza gli apprende i rapporti costanti fra questi fenomeni, ma ciò non gli dà ancora questo perchè o questa spiegazione ch'egli domandava. È questo perchè o queste cause che la scienza non può dare, che aspira anzitutto a conoscere la metafisica; è ciò che il positivismo, nella sua forma più ordinaria, dichiara anzitutto inconoscibile. Ma, specialmente nella filosofia moderna, vi ha un'altra quistione che ha preso un'importanza eguale a quella delle cause:

Digitized by Google

è la quistione del mondo esteriore. Vi ha, al di fuori degli esseri senzienti, un mondo materiale indipendente dalle loro sensazioni? E se vi ha, ma le proprietà sensibili degli oggetti materiali non sono che relative ai nostri sensi, che cosa sono questi oggetti materiali in se stessi, cioè indipendentemente dalle nostre sensazioni? La più parte dei concetti metafisici, il cui oggetto non è la conoscenza delle *vere* cause dei fenomeni, hanno quello della conoscenza della natura reale degli oggetti materiali. Quando il positivismo ordinario dichiara che l'essenza delle cose è inconoscibile, esso non afferma solamente l'inconoscibilità delle *vere* cause dei fenomeni, ma anche quella della natura reale degli oggetti materiali. Queste sono dunque le due sorgenti principali delle idee del sovrasensibile — che si pretenda conoscerlo o se ne affermi l'assoluta inconoscibilità —: la ricerca del *vero* perchè, delle *vere* cause dei fenomeni, concepite come distinte dalle semplici condizioni o antecedenti costanti; e quella della natura reale degli oggetti materiali, concepita come distinta dalle proprietà che manifestano ai nostri sensi. Questo Saggio, per conseguenza, avrà due parti, nell'una delle quali studieremo l'origine e lo sviluppo dei concetti metafisici relativi alla quistione delle *vere* cause, e nell'altra di quelli relativi alla quistione del mondo esteriore, delle *cose in sè*. A queste due parti sarà necessario di aggiungerne una terza, che studierà la metafisica nelle scienze dello spirito: nella psicologia, nell'etica, nella filosofia del dritto. Questa divisione non corrisponde solamente alla diversità dell'oggetto a cui si riferiscono i concetti metafisici, ma anche a quella del processo della loro produzione. Infatti la tendenza metafisica dello spirito umano, nei tre campi principali in cui essa si manifesta, quantunque sia al fondo unica e la stessa, assume, come vedremo, delle forme differenti. La prima parte avrà

Digitized by Google

per oggetto la metafisica come ricerca delle *vere* cause, a cui, conformandoci al linguaggio di molti filosofi, noi daremo il nome di *cause efficienti*.

§ 2. La nozione di causa, nel significato in cui questa parola si prende nelle scienze positive, è stata lucidamente esposta nella Logica di St. Mill. (l. III, c. V); in questo senso, la causazione si definisce: *un rapporto invariabile di sequenza*. I fenomeni si succedono secondo leggi inviolabili; certi fatti succedono e succederanno sempre a certi altri fatti. L'antecedente invariabile è chiamato la *causa;* il conseguente invariabile è chiamato l'*effetto:* e la universalità della legge di causazione consiste in ciò che ciascun conseguente è legato di questa maniera con qualche antecedente o qualche gruppo d'antecedenti particolari. Qualunque sia il fatto, s'esso ha cominciato ad esistere, è stato preceduto da qualche fatto, al quale è invariabilmente legato. Esiste per ciascun fenomeno una combinazione di cose o di fatti, una riunione di circostanze date, positive e negative, di cui l'avvenimento è sempre seguito dall'avvenimento del fenomeno. La causa è la somma delle condizioni, positive e negative, prese insieme, il totale delle contingenze di ogni natura, che, essendo realizzate, il conseguente (l'effetto) segue invariabilmente. Quantunque, nel linguaggio più comune, si scelga per il solito qualcuna di queste condizioni, di questi antecedenti dell'apparizione del fenomeno, e la si decori col nome di causa, è nondimeno alla totalità di queste condizioni, il cui concorso è il vero antecedente invariabilmente seguito dal fenomeno, che conviene con proprietà il nome di causa del fenomeno.

Quando definiamo la causa d'una cosa: «l'antecedente al seguito del quale questa cosa accade invariabilmente» queste espressioni non equivalgono a: « l'antecedente al seguito del quale questa cosa è accaduta invariabilmente nell'esperienza passata ». Perchè a questa

Digitized by Google

ultima forma della definizione sarebbe applicabile l'obbiezione più volte mossa contro la dottrina di Hume (che al fondo è la vera dottrina della causa) che a questo conto la notte sarebbe la causa del giorno, e il giorno la causa della notte. Perchè vi sia un rapporto di causazione tra due fenomeni, bisogna che la loro sequenza sia anche, nello stesso tempo che invariabile, incondizionale. La causa d'un fenomeno può dunque essere definita: l'antecedente o la riunione d'antecedenti di cui il fenomeno è invariabilmente e *incondizionalmente* il conseguente. L'oscurità della notte è invariabilmente seguita dalla luce del giorno, ma questa sequenza non è incondizionale; il giorno seguirà alla notte, ma ciò accadrà *purchè* il sole si levi all'orizzonte. Se il sole cessasse di levarsi, ciò che, per quanto sappiamo, può essere perfettamente compatibile con le leggi della materia, la notte sarebbe o potrebbe essere eterna. La riunione di condizioni, di cui il giorno è il conseguente invariabile, sono: l'esistenza del sole (o d'un corpo luminoso simile) e la situazione del luogo della terra in cui noi siamo, per cui questo si trova alla portata della luce del sole. Ogni altra condizione è superflua, e senza queste condizioni il giorno non avrebbe luogo. Non è dunque la notte la causa del giorno, ma è la riunione di queste condizioni; perchè è la riunione di queste condizioni, e non la notte, l'antecedente invariabile e *incondizionale* del giorno.

St. Mill aggiunge che l'antecedente che non è invariabile che *condizionalmente*, cioè che non sarà seguito dal conseguente se non alla condizione che una terza circostanza esista, non è l'antecedente invariabile. Benchè un fatto sia stato sempre seguito da un altro fatto, se l'esperienza generale ci apprende ch'esso potrebbe non esserne sempre seguito, o se l'esperienza stessa è tale ch'essa lascia un posto alla possibilità che i casi

Digitized by Google

conosciuti non rappresentano forse esattamente tutti i casi possibili, l'antecedente *sin qui invariabile* non è preso per la causa; e perchè? perchè noi non siamo sicuri che esso sia l'antecedente *invariabile*.

Il legame tra la causa e l'effetto non è dunque, nelle scienze positive, che un rapporto uniforme o invariabile di successione: A è la causa di B, vuol dire che B viene uniformemente o invariabilmente dopo di A. A è prima, B è dopo, ecco tutto. Dopo di A esiste costantemente B, quantunque non sia vero ugualmente che prima di B esista costantemente A, perchè uno stesso fenomeno non è dovuto sempre alle stesse cause. Ma poichè l'una o l'altra di un certo numero definito di cause deve esistere perchè un certo fenomeno B esista, noi possiamo esprimere la legge di causalità di questa maniera: Ogni avvenimento è uniformemente seguito da qualche altro avvenimento; ogni avvenimento è uniformemente preceduto dall'uno o l'altro di un certo numero definito di avvenimenti (1). Ma nel rapporto di causazione non vi ha altro che una sequenza uniforme tra due tipi di fenomeni o gruppi di fenomeni; il fenomeno o gruppo di fenomeni antecedente è la causa, il fenomeno conseguente è l'effetto.

§ 3. Il compito più elevato della scienza consiste a scoprire queste uniformità invariabili o leggi naturali nella successione dei fenomeni. Fra le leggi naturali della sequenza dei fenomeni sono le più generali, quelle a cui spesso viene limitata l'applicazione del nome di *leggi della natura*, che si dicono propriamente dei legami causali. Costatare le cause è per la scienza costatare le leggi più generali della successione dei fenomeni; essa non cerca niente al di là di queste uniformità di sequenza. Spiegare un fatto è per essa mostrare come esso si conforma nella

(1) v. Bain. l. III. c. V. § 5.

Digitized by Google

sua produzione ad alcuna o ad alcune di queste uniformità di sequenza o leggi generali della natura: il fatto della caduta dei gravi è spiegato, mostrando che esso è un caso di questa legge più generale della natura, secondo cui i corpi gravitano gli uni verso gli altri, cioè si attirano reciprocamente con una forza che è in ragione inversa del quadrato della loro distanza. Il movimento dei pianeti è spiegato mostrando che alla sua produzione concorrono due leggi distinte della natura: la legge della gravitazione o attrazione universale, e la legge d'inerzia, secondo cui un corpo in movimento, abbandonato a se stesso, continuerebbe a muoversi in linea retta con una prestezza uniforme. Alla produzione di questo fenomeno concorrendo delle cause distinte, esso si spiega determinando le leggi delle cause distinte che lo producono: se una di queste cause, il sole come esercitante un'attrazione sul pianeta, agisse sola, il pianeta cadrebbe sul sole; se l'altra causa, l'impulsione impressa al pianeta, considerato come un proiettile, agisse sola, il pianeta scapperebbe per la tangente; dalla composizione di queste due forze differenti (per non parlare di altri elementi che nel fatto rendono la spiegazione più complicata) risulta il movimento del pianeta, conformemente alla legge generale della composizione delle forze.

Ma perchè vi ha un'attrazione reciproca fra i corpi, con una forza che è in ragione inversa del quadrato della distanza? E perchè un corpo in movimento, abbandonato a se stesso, cioè non sottomesso all'azione di altri corpi, continuerebbe a muoversi in linea retta con una prestezza uniforme? La scienza non risponde a queste domande; tuttavia è una tendenza naturale dello spirito umano di rivolgere a se stesso queste domande. Fra la mutua situazione dei corpi ad una distanza determinata, e il movimento di attrazione che ne è l'effetto, il nostro spirito non vede alcuna connessione *necessaria;* a priori, piuttosto che un

Digitized by Google

movimento di questa specie, qualsiasi altro avvenimento avrebbe sembrato ugualmente poterne seguire; il non cangiamento nello stato dei corpi, a priori, sembrerebbe anzi più plausibile che il loro movimento di attrazione. La parola *spiegazione* ha dunque, nelle scienze positive, un significato tutto particolare: nel senso più ordinario della parola, *spiegare* una cosa vuol dire far comprendere la ragione dell'esistenza di questa cosa, rendere conto del perchè la cosa sia necessariamente così e non altrimenti, e così *spiegare* un fenomeno per le sue cause sarebbe assegnare a questo fenomeno delle cause di tal natura, che il fatto che un tale effetto deve seguire da cause tali sembri una cosa naturale ed evidente. Ma al contrario la scienza spiega i fenomeni, sostituendo, come suol dirsi, al mistero che essa spiega, un altro mistero che esso stesso resta inesplicato. Non è semplicemente la legge dell'attrazione o quella della continuazione uniforme del movimento impresso ad un mobile, che ha per noi un carattere misterioso: è sotto questo aspetto che si presentano tutti i fatti ultimi che sono la spiegazione degli altri fatti. Una sensazione si produce nel nostro spirito al seguito dell'applicazione di uno stimolo esteriore agli organi esterni dei nostri sensi: spiegare il fatto sarebbe per la scienza scoprire tutti gl'intermediari fra i due fenomeni estremi, l'applicazione dello stimolo esteriore e la sensazione; e mostrare come in questa serie di fenomeni ciascun conseguente è legato al suo antecedente da qualche uniformità generale di sequenza o legge di causazione. Fra queste uniformità più generali di sequenza, in cui deve risolversi il fatto, ve ne ha una che è considerata come il mistero per eccellenza: è quella che lega l'ultimo antecedente fisico col fatto psichico, cioè con la sensazione. Come un cangiamento materiale (verisimilmente un movimento molecolare) in certe cellule della sostanza nervosa produce una sensazione o un pensiero? La produzione dei fenomeni psichici da certi feno-

Digitized by Google

meni fisici, e viceversa quella di certife nomeni fisici dai fenomeni psichici, sembra un fatto così incomprensibile, che si è ammesso che fra i due ordini di fenomeni vi ha una concomitanza costante, ma non un rapporto di causazione. Non si è riflettuto che una causazione per la scienza non è che, una sequenza costante, e che se alle sequenze costanti tra i fenomeni fisici e i fenomeni psichici si nega il nome di causazioni perchè queste sequenze ci sembrano incomprensibili, si deve negarlo egualmente a tutte le sequenze costanti tra i fenomeni, perchè tutte queste sequenze ci sembrano, più o meno, incomprensibili. Da per tutto la spiegazione scientifica dei fenomeni ci conduce infine a certi fatti inesplicabili e misteriosi, ed è appunto in questi fatti ultimi a cui arriva finalmente questa spiegazione, che consistono le uniformità più universali della sequenza tra i fenomeni, o i legami generali tra le cause e gli effetti. Così la spiegazione scientifica non soddisfa il bisogno che ha il nostro spirito di una spiegazione; i legami osservabili tra le cause e gli effetti non soddisfano il desiderio espresso dal poeta:

Foelix qui potuit rerum cognoscere caussas!

Lungi di sembrarci *necessari*, questi legami ci sembrano arbitrari; lungi di sembrarci evidenti, ci sembrano misteriosi; lungi di sembrarci naturali, ci sembrano, per usare le espressioni di Bacone, strani ed inverisimili e come altrettanti articoli di fede. Ne segue che, al di là delle cause costatate dalla scienza sperimentale, lo spirito si forma la nozione di un altro genere di cause: sono queste delle cause tali, tra cui e i loro effetti, se esse fossero conosciute, lo spirito vedrebbe un legame necessario, una ragione per cui si potrebbe comprendere perchè un tale effetto ne segue necessariamente piuttosto che un altro, delle cause insomma che spiegherebbero *realmente*

Digitized by Google

gli effetti e non ne sarebbero semplicemente degli antecedenti invariabili, in modo che il legame tra la causa e il suo effetto fosse una cosa naturale ed evidente per se stessa, e non un fatto misterioso ed incomprensibile, che noi ammettiamo quasi malgrado la nostra ragione e come un articolo di fede rivelato dalla esperienza.

§ 4. È dopo Hume che la distinzione fra i due ordini di cause cominciò ad ammettersi esplicitamente da quasi tutti i filosofi. L'analisi dell'idea di causazione, che la risolve in una sequenza invariabile tra due fenomeni, si deve, come tutti sanno, a Hume: egli definisce la causa: un oggetto (cioè un fatto) talmente seguito da un altro oggetto (da un altro fatto), che tutti gli oggetti simili al primo siano seguiti da oggetti simili al secondo. Questa definizione è quella delle cause empiriche, delle cause nel senso scientifico; ma Hume suppone inoltre delle cause sconosciute inaccessibili all'esperienza, i legami tra cui e i loro effetti sarebbe qualche cosa di più che un semplice rapporto di sequenza invariabile. Questo legame è, secondo Hume, qualche cosa d'indefinibile: nondimeno egli gli attribuisce dei caratteri che bastano a distinguere il concetto delle supposte causazioni in cui esso si trova da quello delle causazioni che noi conosciamo. Mentre infatti in queste ultime causazioni il rapporto fra la causa e l'effetto non può essere conosciuto che per la sola esperienza, nelle prime invece noi conosceremmo a priori, dalla semplice contemplazione delle cause, se essa fosse possibile, gli effetti che esse sarebbero proprie a produrre. Inoltre, mentre le causazioni conosciute sono incomprensibili e misteriose, le sconosciute invece sarebbero intelligibili (se noi potessimo conoscerle), e servirebbero a farci comprendere le altre. Sono soltanto queste cause inaccessibili all'esperienza che Hume considera come cause veramente produttrici dei fenomeni, tra le quali e gli effetti vi ha una vera connessione causale: le cause e gli effetti del-

Digitized by Google

l'esperienza gli sembrano invece degli avvenimenti «scuciti e staccati gli uni dagli altri; essi si seguono, ma senza che noi osserviamo il minimo legame tra di loro; noi li vediamo, per dir così, in congiunzione, ma non mai in connessione». La definizione di Hume della causa non conviene dunque a queste cause sconosciute, di cui egli tuttavia suppone costantemente l'esistenza, ed esse formano, per conseguenza, una specie distinta dalle cause conosciute, dalle cause nel senso scientifico, per cui è fatta la sua definizione.

Così la più parte dei pensatori che sono venuti dopo di Hume hanno ammessa la distinzione fra le due specie di cause: i filosofi della scuola scozzese chiamavano le une cause *fisiche* e cause *metafisiche* o cause *efficienti* le altre. Tra le cause *fisiche* e i loro effetti non vi ha che un rapporto di sequenza invariabile; ma tra le cause metafisiche o efficienti e i loro effetti lo spirito scopre (o scoprirebbe se le conoscesse) un legame naturale e necessario. L'oggetto delle scienze della natura, dicono questi filosofi, non è di scoprire i *legami necessari* o le cause *efficienti* dei fenomeni, ma le loro cause *fisiche*: così le scienze fisiche non possono mai mettere in luce la causa *reale* (efficiente) di un sol fenomeno della natura, ma solo le leggi che regolano questi fenomeni, per queste parole di cause e di effetti nelle operazioni della natura noi non intendiamo veramente che dei segni e le cose annunziate da questi segni.

A. Comte, formulando nettamente il pensiero di quasi tutti gli uomini di scienza, è su questa distinzione che si fonda, per separare le ricerche che sono scientifiche ed accessibili alla nostra intelligenza, e quelle che non lo sono. L'uomo comincia, secondo Comte, per voler comprendere le cause intime, il modo essenziale di produzione dei fenomeni: questa curiosità caratterizza lo stato teologico e lo stato metafisico del pensiero umano.

Digitized by Google

Ma nello stato positivo, lo spirito umano rinunzia infine a « queste ricerche inaccessibili, per restringersi oramai alle semplici leggi dei fenomeni, astrazion fatta dalle loro cause propriamente dette. » (1) « Ciascuno sa in effetto che, nelle nostre spiegazioni positive (cioè nelle scienze d'osservazione) anche le più perfette, noi non abbiamo affatto la pretensione di esporre le cause generatrici dei fenomeni, perchè noi non faremmo mai allora che rinculare la difficoltà; ma solo d'analizzare con esattezza le circostanze della loro produzione, e riattaccarle le une alle altre per relazioni normali di successione e di somiglianza. » (2) A. Comte s'interdice la parola *causa*, e non parla che di leggi di successione: la parola *causa* senz'altro significa per lui ciò che gli scozzesi chiamavano *cause metafisiche* o *efficienti*.

Ma la distinzione fra le due specie di cause si trova assai chiaramente anche in molti filosofi anteriori a Hume. Locke credeva che la conoscenza della natura non potesse mai divenire una conoscenza *scientifica*, perchè il nostro spirito non può scoprire tra i fatti alcuna connessione necessaria. « Quantunque le cose abbiano un legame costante e regolare nel corso ordinario della natura, tuttavia siccome questo legame non può essere riconosciuto nelle idee stesse, che non sembrano avere alcuna dipendenza necessaria, noi non possiamo attribuire la loro connessione ad altro che alla determinazione arbitraria d'un agente tutto saggio che le ha fatte essere ed agire così per delle vie che è assolutamente impossibile al nostro debole intendimento di comprendere. Vi ha in alcune delle nostre idee delle relazioni e dei legami che sono così visibilmente racchiusi nella natura delle idee stesse, che noi non potremmo conce-

(1) T. IV, lez. 51.
(2) T. I, lez. 1.

Digitized by Google

pire ch'esse ne possano essere separate da qualsiasi potere. E non è che a riguardo di queste idee che noi possiamo essere sicuri d'una maniera certa e universale. Così l'idea di un triangolo rettilineo porta necessariamente con sè l'eguaglianza dei suoi angoli a due retti, e non potremmo concepire che la relazione e la connessione di queste due idee possa essere cangiata o dipenda da un potere arbitrario che l'ha fatta così a sua volontà o l'avrebbe potuto fare altrimenti. Ma la coesione e la continuità delle parti della materia, la maniera di cui le sensazioni dei colori, dei suoni, ecc., si producono in noi per impulsione e per movimento, le regole e la comunicazione del movimento stesso, essendo delle cose in cui non potremmo scoprire alcuna connessione naturale con qualche idea che abbiamo, noi non possiamo attribuirle che alla volontà arbitraria e al buon piaciare del saggio architetto dell'universo..... Quando noi troviamo che delle cose agiscono regolarmente, così lungi che si estendono le nostre osservazioni, noi possiamo concludere ch'esse agiscono in virtù d'una legge che loro è prescritta, ma che pertanto ci è sconosciuta: nel qual caso ancorchè le cause agiscano regolarmente e gli effetti ne seguano costantemente, tuttavia come noi non potremmo scoprire per le nostre idee le loro connessioni e le loro dipendenze, noi non possiamo averne che una conoscenza sperimentale (la quale non è, secondo Locke, una conoscenza *scientifica*). Da tutto ciò è facile di vedere in quali tenebre siamo immersi, e quanto la conoscenza che possiamo avere di ciò che esiste è imperfetta e superficiale... I nostri sensi percepiscono ogni giorno differenti effetti, di cui noi abbiamo sin là (cioè sino ai casi particolari sperimentati) una conoscenza *sensitiva* (ma non *perfetta*, cioè razionale); ma per le cause, la maniera e la certezza della loro produzione, noi dobbiamo risolverci ad ignorarle.» (1)

(1) *Saggio sull'int. um.*, l. IV. c. III. § 28 e 29.

Digitized by Google

Quando Locke parla di cause e d' effetti tra cui non si può scoprire alcuna connessione, egli intende parlare di cause *fisiche*, di antecedenti di sequenze invariabili; invece, quando dice che i nostri sensi percepiscono differenti effetti, ma non mai le cause di questi effetti, il senso della parola causa è diverso; essa indica delle cause efficienti, cioè tra cui e i loro effetti, se esse fossero conosciute, potrebbe scoprirsi una connessione. In Locke noi vediamo, come in Hume, lo scetticismo sul rapporto uniforme fra le cause *fisiche* e i loro effetti congiunto con l'opinione che le cause *efficienti* sono inaccessibili alla nostra conoscenza.

Berkeley distingue già, come poi fece Reid, le cause *fisiche* e le cause *metafisiche*. Noi non vediamo nei fenomeni sensibili alcun potere o attività: essi non sono la causa gli uni degli altri; essi non hanno tra loro che dei rapporti di segni a cose significate, non di cause ad effetti. *(Principii)*. Bisogna distinguere la fisica e la metafisica: questa rimonta sino alla causa reale, *fons et principium;* per quella la parola causa ha un senso differente. I fisici, i meccanici, hanno abbastanza spiegato le cose, quando le hanno ricondotte ai principii più semplici, alle leggi. Le cause sono in questo caso le sorgenti della conoscenza, non dell' esistenza: la causa d'un fenomeno è la relazione costante di questo fenomeno ad un altro. La fisica non attinge che gli effetti apparenti, le cause seconde; ma le cause reali, le cause veramente attive, fanno l' oggetto della metafisica. Il fisico osserva le serie o le successioni delle cose sensibili; considera le leggi secondo cui esse sono legate, il loro ordine; dà il nome di causa a ciò che precede, d'effetto a ciò che segue. *(De Motu)*. La fisica o la meccanica scopre il *come* delle cose: il *perchè* deve essere domandato alla metafisica. *(Siris)*.

In Malebranche la distinzione tra la vera causa

Digitized by Google

e la causa occasionale corrisponde evidentemente della maniera più esatta alla nostra distinzione tra la causa efficiente e l'antecedente invariabile. « Causa vera, dice Malebranche, è una causa tra la quale e il suo effetto lo spirito percepisce un legame *necessario* » (1). Perciò Dio solo è una vera causa, perchè vi ha un legame necessario tra la sua volontà e l' esecuzione di questa volontà; ma i fenomeni non sono cause gli uni degli altri, perchè lo spirito non percepisce mai tra loro un *legame necessario*. L'avvenimento che noi chiamiamo causa, non è che l'occasione per cui Dio si determina a produrre lo avvenimento che noi chiamiamo effetto: fra questi due avvenimenti non vi ha, a parlar propriamente, un rapporto causale, ma una semplice sequenza invariabile.

Il sistema di Leibnitz dell'armonia prestabilita sopprime, non meno radicalmente che quello dei cartesiani delle cause occasionali, ogni causazione *efficiente* tra i fenomeni. Uno dei principii fondamentali della filosofia di Leibnitz è il principio della ragion sufficiente o determinante, cioè « che alcun fatto non potrebbe trovarsi vero o esistente, alcuna enunciazione vera, senza che vi sia una ragione sufficiente perchè ciò sia così e non altrimenti », (2) o, in altri termini, senza che vi sia «qualche cosa che possa servire a rendere ragione a priori perchè ciò esiste così piuttosto che di ogni altra maniera» (3). Ora Leibnitz non trova nelle modificazioni dell'anima alcuna ragion sufficiente che possa spiegare i movimenti del corpo che ne sono le conseguenze, nè nei movimenti del corpo alcuna ragion sufficiente che possa spiegare le modificazioni dell'anima: donde ne segue, secondo lui, che i due ordini di fenomeni non possono essere cause gli uni degli

(1) *Ric. della ver.*, l. VI, parte II, c. III.
(2) *Monadol* 32.
(3) *Saggi sulla bontà di Dio* ecc., parte I, 44.

Digitized by Google

altri, perchè una vera causa deve contenere una ragion sufficiente dell'effetto. Di più come Leibnitz nega un'azione reale dell'anima sul corpo e del corpo sull'anima, perchè non vede alcuna connessione intelligibile tra le cause mentali e gli effetti fisici o tra le cause fisiche e gli effetti mentali, così ancora egli nega un'azione reale dei corpi gli uni sugli altri, perchè neppure tra le cause e gli effetti egualmente fisici vede una connessione intelligibile, cioè tale che lo spirito possa scoprire nella causa qualche cosa che possa spiegare l'effetto, che possa servire a rendere ragione a priori perchè questo effetto ne segua piuttosto che qualche altro. Ma per ispiegare quest'apparenza dell'azione reciproea fra gli esseri, Leibnitz non trova soddisfacente il sistema delle cause occasionali, il principio della ragion sufficiente esigendo, secondo lui, che le affezioni delle cose possano derivarsi dalla natura delle cose stesse (1), e per conseguenza che i fenomeni siano spiegabili per la natura e le forze che Dio ha dato alle creature (2). Leibnitz

(1) *Animadv. circa assert. theor. Stahl. II.*

(2) Il sistema delle cause occasionali, se esso fosse vero, sarebbe, dice Leibnitz, un miracolo perpetuo. Alcuni credono che il miracolo non sia che un'eccezione alle regole o leggi generali che Dio ha stablite arbitrariamente. Ma non tutto ciò che avviene per leggi generali si fa senza miracolo: « se la legge non è fondata in ragioni, e non serve a spiegare l'avvenimento per la natura delle cose, essa non può essere eseguita che per miracolo ». « Se Dio avesse risoluto di far esistere continuamente qualche avvenimento che fosse poco conforme con questa natura, non ne avrebbe fatto una legge della natura, ma avrebbe risoluto di fare un miracolo perpetuo, e di mettervi sempre la mano egli stesso, per produrre ciò che sarebbe al di sopra delle forze della natura. Ed è ciò che accadrebbe nel sistema delle cause occasionali, se l'anima e il corpo s'accordassero sempre, senza che la loro natura, e ciò che vi si può concepire, li portasse ad accordarsi; cioè se l'automa del corpo non lo portasse a fare ciò che l'anima

Digitized by Google

rigetta dunque l'ipotesi di Malebranche, perchè questa distrugge qualsiasi attività negli esseri creati: ma egli è d'ac-

---

vuole, e se il seguito naturale delle percezioni continue dell'anima non la portasse a rappresentarsi ciò che si passa nel corpo. Ma ecco un esempio più facile che rischiarerà ancora meglio la differenza che vi ha tra una legge di natura e una regola generale la cui esecuzione richiederebbe dei miracoli continui. Se Dio facesse una legge che portasse che ogni corpo libero, o che non è impedito, deve tendere ad andare da se stesso circolarmente intorno a un dato centro, e ciò per conseguenza senza che fosse possibile di concepire per qual mezzo e come la cosa si farebbe; io dico che questa legge non potrebbe essere eseguita che per miracoli continui, non essendo conforme alla natura del movimento dei corpi, che porta che un corpo, mosso in linea curva, continua il suo movimento nella retta tangente, se niente non l'impedisce. Una tale legge di movimento circolare non sarebbe dunque naturale, supposto che la natura del corpo fosse tale qual è al presente. Così non basta, per evitare i miracoli, che Dio faccia una certa legge, s'egli non dà alle creature una natura capace d'eseguire i suoi ordini» (*Saggi sulla bontà di Dio* ecc., parte III, 355, e *Risp. alle obbiez. dell'aut. del lib. della conosc. di se stesso* ed Dutens t. II. p. 1. pag. 101) Questo che Leibnitz dice sulla differenza tra una legge della natura e un miracolo perpetuo, ho voluto riportarlo perchè mi sembra assai proprio a far comprendere la differenza tra una causazione efficiente e una semplice sequenza uniforme, o a dir meglio, tra il principio dei metafisici della causalità efficiente e la dottrina degli empiristi per cui una causazione non è altra cosa che una sequenza uniforme. L' opinione, combattuta da Leibnitz, secondo cui un fatto, perchè sia naturale e non miracoloso, basta che sia conforme alle regole o leggi generali che Dio ha stabilito arbitrariamente, è la prima espressione della dottrina empirista sulla causalità: basta di estrarla dal suo inviluppo teologico, per ottenere la dottrina stessa di Mill. Invece, quando Leibnitz esige che, perchè un fatto non sia miracoloso, debba esservi tra le condizioni del fatto e il fatto stesso, non semplicemente un rapporto costante, ma anche una connessione intelligibile, razionale, egli non fa altra cosa che enunciare il principio della causalità efficiente.

Digitized by Google

cordo con lui nel negare ogni reale azione reciproca tra gli esseri; così non gli resta altra ipotesi che di lasciare alle cose un' attività semplicemente interna, immanente. Ogni sostanza semplice ha dunque in se stessa la causa e la ragione dei propri cangiamenti: essa è un che d'animato, o, più propriamente, un'anima; ma Dio ha costituito le sostanze in maniera tale che, ciascuna sviluppandosi indipendentemente dalle altre, e tirando unicamente dal proprio fondo tutto ciò che le accade, vi ha nondimeno fra le modificazioni delle diverse sostanze una corrispondenza o un'armonia, che produce l'apparenza, ma soltanto l'apparenza, di un'azione reciproca tra le cose. Vi hanno dunque anche per Leibnitz due specie di causazioni: le causazioni *fisiche* (ciò che noi chiamiamo azione di una cosa su di un'altra), in cui non vi ha tra la causa e l'effetto una connessione per se stessa intelligibile, e che non sono che semplici uniformità di sequenza; e le causazioni *metafisiche* o *efficienti*, poste al di là dei fenomeni, in Dio e nelle monadi. Gli stati successivi della monade derivano intelligibilmente dagli stati antecedenti, hanno in questi la ragion sufficiente che li spiega, che basta a determinare perchè essi devono esistere così e non altrimenti: inquanto a Dio, quantunque la sua azione creatrice sia per noi incomprensibile, vi ha nondimeno tra questa Causa suprema e i suoi effetti una connessione talmente intelligibile, che è da Essa che quello che avesse un'intelligenza sufficiente, dedurrebbe a priori tutti i fenomeni.

Ma non bisogna credere che la distinzione fra i semplici antecedenti a cui i fenomeni seguono costantemente e le cause efficienti dei fenomeni appartenga soltanto ai filosofi che abbiamo ricordato e ad alcuni altri. Questa distinzione è stata sempre presente allo spirito di ogni metafisico, ch'egli l'abbia o no formulata d'una maniera esplicita e netta: se il metafisico cerca le cause delle cose al di là dell'esperienza e dei fenomeni, ciò è per-

Digitized by Google

chè le sequenze uniformi, che si osservano tra i fenomeni, non bastano a soddisfare il bisogno di causalità che ha il nostro spirito. Al di là dei fenomeni il metafisico cerca delle cause, che non siano semplicemente degli antecedenti invariabili, ma che spieghino la natura dell' effetto, o contengano la ragion sufficiente perchè un tale effetto ne segua piuttosto che un altro; delle cause tra cui e gli effetti vi sia un legame naturale e necessario, una *connessione*, come dice Hume, e non una semplice *congiunzione*. Tra i filosofi greci, la distinzione fra le due specie di cause è indicata chiaramente in un luogo di Platone. Nel VII della Repubblica Platone immagina degli uomini imprigionati in una caverna, nella quale si disegnano le ombre degli oggetti che passano al di fuori; queste ombre sono i fenomeni, e questi prigionieri siamo noi, in quanto non abbiamo delle cose che una conoscenza empirica o fenomenale. Tutta la nostra scienza nella caverna, cioè tutta la conoscenza sperimentale, consiste a discernere le ombre che passano, a ricordarsi in quale ordine queste sogliono precedersi o seguirsi o apparire simultaneamente, e a divenire abili così a presagire il futuro secondo il passato (1). I fenomeni sono delle ombre, delle apparenze senza realtà, appunto perchè noi li vediamo seguirsi e accompagnarsi costantemente, ma non ne vediamo il perchè; ma nel mondo delle cose reali (cioè delle Idee), di cui i fenomeni sono le ombre, niente non esiste senza un perchè; la ragione vede come queste cose procedono le une dalle altre secondo dei legami necessari, e la *dialettica* è la vera scienza, perchè scopre questi legami necessari, mentre la conoscenza sperimentale non è che un'*opinione*, perchè in questo modo di conoscere non vi ha alcuna ragione o legame necessario (2).

(1) Rep. 516 c-d.

(2) V. il cap. VII di questo Saggio § 7 e seg.

Digitized by Google

§ 5. Così i metafisici e i positivisti sono d'accordo a supporre un altro genere di cause, differenti da quelle che ci rivela l' esperienza: le cause dell' esperienza, le cause *fisiche*, non sono che gli antecedenti di sequenze invariabili; fra queste cause e i loro effetti non vi ha un *nexus*, un legame necessario e per se stesso evidente, non vi ha niente nella natura della causa che possa spiegare la natura dell'effetto. Ma queste cause supposte, che restano al di là dell'esperienza, le cause *metafisiche* o *efficienti*, sono qualche cosa di più che degli antecedenti di sequenze invariabili: tra queste cause supposte e i loro effetti non vi ha una semplice congiunzione, ma una connessione, un legame necessario e per se stesso evidente, e una volta conosciute queste cause, noi non conosceremmo semplicemente *che* un tale effetto ne segue, ma comprenderemmo *perchè* un tale effetto, piuttosto che un altro, *deve* seguirne. La differenza tra i metafisici e i positivisti è che i primi pretendono di conoscere delle cause di questo genere, cioè *metafisiche* o *efficienti;* ma i secondi le dichiarano inconoscibili, e ammettono che solo le cause dell' altro genere, le *fisiche*, cioè gli antecedenti invariabili, sono accessibili alla nostra conoscenza. Tuttavia anche i positivisti suppongono, al di là del genere di cause che ci rivela l' esperienza, un genere differente di cause: noi non le conosciamo, ma *se le conoscessimo*, noi percepiremmo il *legame necessario* tra queste cause e i loro effetti; le sequenze costanti tra i fenomeni, attualmente misteriose, verrebbero spiegate; mentre noi non conosciamo attualmente se non *come* i fenomeni si seguono, noi conosceremmo allora *perchè* essi si seguono così; mentre noi non vediamo attualmente gli avvenimenti che in *congiunzione*, noi li vedremmo allora in *connessione*. Quando A. Comte dice che noi non conosciamo l'*essenza* delle cose, egli intende dire lo stesso che quando egli dice che noi non cono-

Digitized by Google

sciamo il *modo essenziale di produzione*, o le *cause generatrici*, dei fenomeni: l'*essenza* delle cose, *se noi la conoscessimo*, ci darebbe appunto questa particolarità, che è nella natura delle cause fisiche, la quale *spiegherebbe* il loro modo d'azione e i loro effetti; ci farebbe comprendere perchè le cose agiscono e patiscono mutuamente nel modo che noi costatiamo per l'esperienza.

Ma qui si presenta naturalmente una quistione: l'esperienza, dice A. Comte, non ci fa conoscere che delle cause *fisiche*, degli antecedenti di sequenze invariabili; non vi ha caso in cui una causa *metafisica*, una causa *generatrice*, sia stata oggetto di osservazione. Che cosa proverà dunque l'esistenza di queste cause *generatrici* o *efficienti?* Che cosa proverà che vi ha altro, nella natura degli esseri obbiettivi, che delle semplici sequenze invariabili? che vi ha un *modo essenziale di produzione* che è qualche cosa di più di una sequenza invariabile? in altri termini, che esiste nella natura delle cause fisiche una particolarità, la quale, conosciuta, ci spiegherebbe i loro effetti e il loro modo d'azione, e perciò che esiste nelle cose una *essenza* che l'esperienza non può farci conoscere? È evidente che questa supposizione non può invocare la minima prova. La logica non conosce altra prova che una deduzione tirata da un'induzione antecedente, cioè da una generalizzazione dell'esperienza. Tutte le volte che un fatto non ci è conosciuto immediatamente per i sensi o per la coscienza, noi lo ammettiamo per un'inferenza, e quest'inferenza è fondata sul legame costante che l'esperienza ha costatato tra questo fatto e qualche altro. Conosciuta immediatamente l'esistenza di A, il quale è un fatto della nostra esperienza attuale, noi ne inferiamo l'esistenza di B: questo B particolare non è ancora caduto sotto la nostra osservazione, ma l'esperienza passata ci ha mostrato un legame costante tra i due tipi di fatti A e B. Noi ammettiamo

Digitized by Google

nel caso attuale che, se A esiste, B esisterà pnre, in virtù di questa proposizione generale, che è un'induzione della nostra esperienza passata: Tutte le volte che si presenta A, esso è seguito o accompagnato da B. La proposizione generale, in virtù della quale noi facciamo un'inferenza, deve essere una generalizzazione rigorosa, di cui tanto i casi passati, dai quali abbiamo tirato l'induzione, quanto il caso attuale, al quale noi estendiamo l'induzione, sono dei casi particolari; i casi passati e il caso attuale devono essere della stessa natura, perchè essi possano essere compresi in una stessa formula generale. Questo A deve essere specificamente identico a tutti gli A dell'esperienza passata; questo B deve essere specificamente identico a tutti i B dell' esperienza passata; infine il rapporto tra questo A e questo B deve essere lo stesso che tutti i rapporti già costatati per la esperienza tra il tipo di fenomeni A e il tipo di fenomeni B. Un fenomeno del tipo A è la causa *(fisica)* di un fenomeno del tipo B: noi abbiamo sperimentati questi due tipi di fenomeni in questo rapporto di causa e d'effeto; ne concludiamo che, un certo A essendo dato, un certo B deve seguirne come effetto di A. Ma se noi non avessimo osservato che B segue A e ne è un effetto, su che potremmo fondarci per ammettere l'esistenza di B?

Noi possiamo pure, invece d' inferire l' esistenza di un fenomeno determinato nella sua specie o nel suo genere, inferire l'esistenza di qualche fenomeno che resta indeterminato nella sua natura. Così, dato il fenomeno A, noi possiamo inferirne che esso deve avere una causa, senza determinare quale sia quasta causa. Ma anche in questo caso il fenomeno inferito, la causa di A, viene identificato ai fenomeni dell'esperienza passata, in virtù di cui noi facciamo l'inferenza; esso è una causa, cioè un antecedente invariabile di A, ed è per questo carattere identico alle cause, cioè agli antecedenti invariabili,

Digitized by Google

che l'esperienza ha da per tutto costatato nei fenomeni. Se l'esperienza passata non avesse costatato che ogni fenomeno ha un antecedente, di cui esso è il conseguente invariabile, in virtù di che cosa potremmo noi ammettere l'esistenza di qualche fenomeno che sia la causa di A?

Ma come noi abbiamo costatato per l'esperienza che ogni fenomeno ha una causa *fisica*, cioè un antecedente di cui esso è il conseguente invariabile, abbiamo egualmente costatato che ogni fenomeno ha una causa *metafisica*, cioè una causa la cui natura può spiegare la natura dell'effetto, una causa fra cui e l'effetto vi ha una *connesione* e un legame *necessario?* No, perchè noi non abbiamo mai conosciuto una causa *metafisica*, una causa *efficiente* o *generatrice;* non vi ha fenomeno di cui noi abbiamo potuto costatare il legame con una causa tale; non vi ha fenomeno di cui noi conosciamo il *modo essenziale di produzione*, le cause *efficienti* o *generatrici*. Che cosa proverà dunque l'esistenza di tali cause?

A ciò si risponderà che se l'esperienza non può costatare l'esistenza di questo *x* che è posto al di là dell'esperienza, essa ci fa conoscere però i *limiti* della nostra conoscenza: dalla *limitazione* del conoscibile noi concludiamo necessariamente che vi ha qualche cosa che *lo limita*, che esiste un Inconoscibile. Ogni problema risoluto ci conduce infine a un problema insolubile; una spiegazione ci mette sempre in presenza dell'inesplicato; la spiegazione non può andare all'infinito, essa deve fermarsi in qualche punto, essa deve arrivare a qualche fatto ultimo, e questo è necessariamente inesplicabile. Quest'argomento, che in una forma più sviluppata può leggersi in Spencer (1), si trova brevemente riassunto

(1) *Primi principii* § 23.

Digitized by Google

in Littrè di questa maniera: In ogni scienza positiva si è arrivato a un fatto, a un fenomeno, al di là del quale non si è potuto andare.

Certamente la spiegaziono non può andare all'infinito: spiegare è dedurre, e la deduzione suppone dei principii generali da cui si parte. Questi principii sono le proposizioni più generali che riassumono l'esperienza; è a questi principii i più generali che si ricerbà giustamente il titolo di *leggi della natura*. Se la spiegazione andasse all'infinito, non vi sarebbero dei principii, non vi sarebbero leggi della natura: una spiegazione che non si fermasse in qualche punto sarebbe dunque una contraddizione. I primi principii sono senza dubbio inesplicabili, nel senso che è impossibile di dedurli da principii più generali: ma ciò prova la limitazione della conoscenza sperimentale? Perchè questa limitazione fosse perciò provata, bisognerebbe provare prima che questi che per noi sono dei principii ultimi, sono invece, nella natura delle cose, qualche cosa di derivato; che vi ha qualche cosa di anteriore che potrebbe spiegarli; ch'essi hanno una ragion sufficiente, quantunque noi non possiamo conoscerla. Non è dunque dalla *limitazione* del conoscibile che si conclude l'esistenza di *qualche cosa che lo limita*: al contrario è perchè noi ci siamo già formato un certo tipo ideale della conoscenza, che, dopo aver confrontato questo tipo con la conoscenza sperimentale e aver trovato questa inadequata a quello, noi concludiamo che la conoscenza sperimentale è insufficiente, perchè essa non può attingere a quella conoscenza a cui noi naturalmente aspiriamo. « Non si conosce, non si sente una mancanza, un limite, che quando si va al di là di questo limite..... Così la conoscenza non è limitata e imperfetta, che perchè si paragona con l'idea di una scienza universale e perfetta. E non si è sufficientemente esaminato questo soggetto, se s'ignora che designare un oggetto come finito

Digitized by Google

o limitato fornisce la prova della presenza reale dell'infinito e dell'illimitato, perchè non si può assegnare un limite se non in quanto si porta nella propria coscienza l'illimitato » (1). Quest' idea della scienza perfetta, al cui confronto la conoscenza sperimentale ci sembra limitata, quest'*illimitato che portiamo nella coscienza*, non è che l'idea metafisica della causa. Noi aspiriamo naturalmente a conoscere delle cause che non siano dei semplici antecedenti invariabili, delle cause che spieghino gli effetti, e con cui gli effetti abbiano un legame necessario: ma l'esperienza non ci offre queste cause o questi legami necessari, essa non ci offre che delle sequenze uniformi; è da ciò che noi concludiamo che la nostra conoscenza è imperfetta e limitata. Così noi siamo ritornati alla quistione antecedente: che cosa ci prova che vi hanno in realtà delle cause *metafisiche*, delle cause *efficienti* o *generatrici*, la cui natura *spiegherebbe* la natura dell'effetto, e tra cui e gli effetti vi ha un *legame necessario*, e non una semplice sequenza invariabile? Noi ammettiamo che il nostro spirito si forma naturalmente questa nozione della causa: ma possiamo noi ammettere che questa nozione ha un valore obbiettivo? Se noi ammettiamo ciò, noi lo ammetteremo senza prova, perchè non vi ha altra prova che una deduzione fondata sovra un'induzione antecedente; ora questa prova in questo caso è impossibile. Noi ammetteremo dunque la verità di questa proposizione *vi hanno delle cause metafisiche* o *efficienti*, unicamente perchè abbiamo una tendenza, più o meno forte, a crederla vera.

Ma quante cose, che noi abbiamo una tendenza naturale a credere, sono state nondimeno riconosciute false! Chi negherà che la nostra credenza naturale sia di ammettere che i colori, gli odori, ecc. ineriscono nei corpi ed esistono

(1) Hegel *Log. Introduz.*, § 60.

Digitized by Google

realmente fuori di noi? questa credenza non è meno naturale di quella per cui si ammettono delle cause efficienti o generatrici oltre gli antecedenti invariabili che noi costatiamo per l'esperienza. Tutti nondimeno riconoscono che i colori, gli odori, ecc., non sono che delle nostre sensazioni, e non esistono che nel nostro spirito. Sarebbe facile di aggiungere altri esempi simili, i quali mostrano che una tendenza subbiettiva a credere, per quanto essa sia forte, non può per se stessa essere una prova della verità della credenza: noi ci limiteremo a ricordarne uno solo, il quale ha la più stretta connessione con la quistione presente. I positivisti riconoscono che l'uomo ha una tendenza naturale ad assimilare il *modo essenziale di produzione* di tutti i fenomeni, in altri termini tutte le forze intime della natura, alla sua propria attività, e credere di comprendere queste forze intime, questo modo essenziale di produzione, quando egli ha dotato tutti gli agenti naturali di una forza e di una vita analoga alla sua. « Tale è, dice Comte, l'origine spontanea della filosofia teologica, di cui il vero spirito elementare consiste a spiegare la natura intima dei fenomeni e il loro modo essenziale di produzione, assimilandoli, per quanto è possibile, agli atti prodotti dalla volontà umana, secondo la nostra tendenza primordiale a riguardare tutti gli esseri quali si siano come viventi d'una vita analoga alla nostra, e d'altronde il più spesso superiore, a causa della loro più grande energia abituale »... Questa disposizione fondamentale è talmente esclusiva, « che l'uomo non ha potuto veramente rinunziarvi, che cessando di tener dietro a queste ricerche inaccessibili, per restringersi alla determinazione delle *leggi* dei fenomeni, astrazion fatta dalle loro *cause* »... Tuttavia questa « tendenza inevitabili della nostra intelligenza verso una filosofia radicalmente teologica » persiste ancora, e si manifesta « tutte le volte che noi vogliamo penetrare, a un ti-

Digitized by Google

tolo qualunque, sino alla natura intima dei fenomeni, secondo la disposizione generale che caratterizza necessariamente tutte le nostre speculazioni primitive». Allorchè anche oggi lo spirito umano tenta di oltrepassare i limiti inevitabili della conoscenza, «egli ricade involontariamente di nuovo, fosse a riguardo dei fenomeni meno complicati, nel cerchio primitivo delle sue aberrazioni spontanee, perchè egli riprende uno scopo ed un punto di partenza necessariamente analoghi»... (1).

Questa tendenza naturale del nostro pensiero, che costituisce «il vero spirito generale di ogni filosofia teologica o metafisica» (2) ed è il punto di partenza necessario dell'intelligenza umana, (3) punto di partenza a cui, malgrado l'influenza di un'educazione conveniente, e malgrado le più sagge precauzioni continue, non si ritorna che troppo spesso (4) — questa tendenza a credere, con tutta la sua forza e la sua persistenza, non garantisce, secondo Comte, la verità della credenza: essa non ha secondo lui alcun valore obbiettivo, e non è che un semplice fatto subbiettivo del nostro spirito. Perchè dunque la nostra tendenza ad ammettere delle cause efficienti, al di là degli antecedenti costanti dell' osservazione, non sarebbe anch'essa un semplice fatto subbiettivo? perchè in questo caso il fatto stesso della credenza sarebbe una prova sufficiente della validità obbiettiva di questa credenza?

§ 6. Se l'osservazione non ci offre alcun esempio di causa efficiente, sembra che si dovrebbe concluderne che la nozione di causa efficiente (se questa nozione si trova

(1) T. IV, lez. 51.
(2) T. III, lez. 40.
(3) T. I, lez. 1.
(4) T. IV, lez. 51.

Digitized by Google

nel nostro spirito) (1) non è derivata dall'esperienza, ma è una credenza istintiva, una necessità primordiale ed innata del nostro pensiero. Per ora noi non possiamo dare la soluzione di questa difficoltà: diremo soltanto che una ricerca psicologica sull'idea di causa efficiente deve necessariamente supporre che questa idea è come tutte le altre di origine empirica. Affermare ch'essa è una necessità primordiale del pensiero è semplicemente affermare ch'essa è un fatto inesplicabile, ciò che renderebbe la nostra ricerca priva di oggetto. Noi supponiamo dunque che essa può spiegarsi, ed è questa la quistione che noi ci proponiamo: qual è l'origine della nozione di causa efficiente? come questa nozione — che

(1) Da ciò che l'osservazione non ci mostra che delle sequenze invariabili, e non mai delle cause efficienti, dei fenomeni in *congiunzione*, e non mai in *connessione*, Hume ne concludeva che noi non abbiamo alcuna idea di una connessione causale che sia qualche cosa di più di una sequenza invariabile. Ma la conclusione di Hume era in contraddizione con la sua premessa: come Hume avrebbe potuto trovare che i fenomeni sono semplicemente in congiunzione, e non mai in connessione, s'egli non avesse avuto l'idea di una connessione che è qualche cosa di più che una semplice congiunzione? Del resto lo stesso Hume confessa, dopo aver riassunto la sua analisi dell'idea di causalità in definizioni che corrispondono a quella di Mill di sequenza invariabile, che vi è qualche cosa che è sfuggita alla sua analisi (questa qualche cosa appunto che una causazione efficiente ha di più di una semplice sequenza invariabile). «Queste definizioni, egli dice, sono prese da circostanze straniere alla natura delle cause; è un inconveniente senza rimedio; non vi ha mezzo di giungere a una definizione più esatta, e noi non potremmo determinare questa circostanza che lega le cause agli effetti. Non solo noi non abbiamo idea di questa connessione; noi non sappiamo nemmeno ciò che desideriamo di conoscere, quando ci sforziamo di concepirla».

Digitized by Google

l'esperienza è incapace di giustificare — si sviluppa nondimeno dall'esperienza, secondo le leggi conosciute del nostro spirito? Questa quistione non è che un caso della quistione generale che forma l'oggetto di questo Saggio: perchè oltrepassiamo l'esperienza? perchè vi ha una metafisica? Noi abbiamo visto infatti che se lo spirito umano cerca le vere cause dei fenomeni al di là dei fenomeni stessi, è perchè non si contenta delle sequenze invariabili, ma domanda qualche cosa di più, cioè delle causazioni efficienti.

A questa ricerca dell'origine dell'idea di causa efficiente è applicabile ciò che abbiamo detto nel 1° paragrafo sulla ricerca dell'origine dei concetti metafisici in generale. Essa non ha solamente per noi un interesse storico e psicologico (per ispiegare i concetti metafisici che ci presenta la storia, e la *metafisica naturale* da cui essi derivano), ma anche e sovratutto un interesse dommatico. Il carattere illusorio dell'idea di causa efficiente diverrà più evidente, se noi scopriremo il meccanismo di quest'illusione. In altri termini, sarà allora più completamente dimostrato che questa tendenza, naturale allo spirito umano, d'immaginare delle cause tali e dei legami tra queste cause e gli effetti che siano qualche cosa di più che le sequenze invariabili costatate dalla esperienza, non ha alcun valore obbiettivo; che questa apparenza di mistero che il nostro spirito trova naturalmente nelle generalizzazioni della scienza, non è che un semplice fatto psicologico, di una significazione puramente subbiettiva; e che è illeggittimo di concluderne, che la conoscenza sperimentale è necessariamente limitata, e che l'ordine fenomenale, conosciuto dall'esperienza, riposa su qualche esistenza ultrafenomenale, che l'esperienza non può conoscere. L'idea di causa efficiente non è, è vero, l'unica ragione per cui si ammette la limitazione della conoscenza sperimentale e un'esistenza

Digitized by Google

ultrafenomenale che la limita; ma i risultati a cui saremo pervenuti in questa prima parte, saranno completati da quelli a cui perverremo nella seconda.

Nel sistema di A. Comte l'origine della metafisica resta in realtà senza spiegazione. Per metafisica noi non intendiamo ciò che intende lo stesso Comte, che, come si sa, la distingue dalla filosofia teologica, e la fa consistere essenzialmente nella realizzazione delle astrazioni. Noi chiamiamo metafisico ogni modo di pensare differente radicalmente dal positivo, cioè dalla filosofia dell'esperienza: la metafisica è dunque per noi il genere, di cui la filosofia teologica e la filosofia metafisica di Comte sono delle specie. Così, dicendo che Comte non spiega l'origine della metafisica, noi non vogliamo dire solamente che egli non spiega perchè il metafisico realizza le astrazioni, e che neglige altre forme di filosofia differenti dalla teologica e non meno caratteristicamente metafisiche che la realizzazione delle astrazioni — sono dei punti che noi esamineremo più opportunamente altrove (1) —; ma sovratutto che non spiega questo fatto dello spirito umano, che è la manifestazione più colpente della sua tendenza ad oltrepassare i fenomeni, e che egli considera, al fondo, come la base sì della filosofia teologica che della metafisica. La filosofia metafisica non è per Comte che una modificazione della filosofia teologica: per conseguenza anch'essa è spiegata, in ultima analisi, per questo slancio primordiale dello spirito umano, che costituisce la filosofia teologica, per cui esso personifica le forze della natura, assimilandole alla volontà umana, e crede così di comprendere le cause *generatrici* o *efficienti* dei fenomeni, il lore *modo essenziale di produzione*. Così l'autore riduce talvolta i tre stati a due, riunendo in un concetto unico la filosofia

(1) V. cap. VII, § 1.

Digitized by Google

teologica e la metafisica, e distinguendole entrambe per un carattere comune, che contrappone a quello della filosofia positiva. «Il vero spirito generale di ogni filosofia teologica o metafisica consiste, egli dice, a prendere per principio, nella spiegazione dei fenomeni del mondo esteriore, il nostro sentimento immediato dei fenomeni umani; mentre al contrario la filosofia positiva è sempre caratterizzata, non meno profondamente, dalla subordinazione necessaria e razionale della concezione dell'uomo a quella del mondo» (1). Ora ciò che Comte non spiega è perchè l'uomo, animato dall'ambizione di conoscere il *modo essenziale di produzione* dei fenomeni, le cause *generatrici* o *efficienti*, crede di pervenire a questa conoscenza, prendendo per principio della spiegazione dei fenomeni del mondo esteriore il suo sentimento immediato dei fenomeni umani, o in altri termini, assimilando le forze della natura alla sua attività volontaria. «Al principio delle sue ricerche in tutte le scienze, lo spirito umano è sovratutto animato dall'ambizione di penetrare l'*essenza* delle cose, e d'arrivare alla nozione ultima che le *spieghi* universalmente. Egli non si sentirebbe sufficientemente stimolato, se non si proponesse dei problemi infiniti» (2). La filosofia teologica «si trovava perfettamente adattata alla natura generale della nostra debole intelligenza, che le più sublimi soluzioni ottenute senz'alcuna attenzione profonda e sostenuta potevano esclusivamente interessare. Ci è possibile oggi, sotto l'influenza di un'educazione conveniente, d'attaccarci vivamente alla ricerca delle semplici leggi dei fenomeni, astrazion fatta dalle loro *cause*» (3): ma «le quistioni più radicalmente inaccessibili ai nostri mezzi, la na-

(1) T. III, lez. 40.
(2) Littrè *Della filos. posit.* in *Framm. di filos. posit.*, p. 35.
(3) Comte v. IV. lez. 51.

Digitized by Google

tura intima degli esseri, l'origine e il fine di tutti i fenomeni, sono precisamente quelle che la nostra intelligenza si propone sopratutto in questo stato primitivo, tutti i problemi veramente solubili essendo quasi considerati come indegni di meditazioni serie. Se ne concepisce facilmente la ragione, perchè è l'esperienza sola che ha potuto fornirci la misura delle nostre forze; e se l'uomo non avesse dapprima cominciato per averne una opinione esagerata, esse non avrebbero mai potuto acquistare tutto lo sviluppo di cui sono capaci » (1). Così secondo Comte l'origine della filosofia teologica e, indirettamente, anche della filosofia metafisica è in questa ambizione che ha l'uomo, non sottomesso alla disciplina delle scienze positive, di voler conoscere le cause intime e generatrici, le cause *efficienti*, dei fenomeni: egli crede di pervenire a questa conoscenza, assimilando le forze della natura alla volontà umana; e non può rinunziare a quest'assimilazione, se non rinunziando alla ricerca delle cause *(efficienti)*, e restringendosi a quella delle leggi dei fenomeni, cioè delle uniformità di successione. Ma la causazione che si mostra negli atti volontari dell'uomo non è essa stessa che una semplice uniformità di sequenza; non si vede in questi atti l'azione della causa intima o efficiente: come dunque può nascere l'illusione che, trasportando questa sequenza di fenomeni, che noi chiamiamo azione volontaria, in tutto il dominio della natura, noi comprendiamo così, non più le semplici leggi o rapporti costanti di successione dei fenomeni, ma la loro natura intima e le loro *cause*, il loro modo essenziale di produzione? Perchè questo rapporto costante di sequenza che noi vediamo nell'azione volontaria, ci sembra, non un semplice rapporto costante

(1) V. I, lez. 1. Vedi pure i luoghi citati nel paragrafo precedente, verso la fine.

Digitized by Google

di sequenza, ma un modo essenziale di produzione dei fenomeni? perchè vi vediamo l'azione, non d'una causa *fisica*, ma d'una causa *metafisica*, o, come dice Comte, generatrice? perchè, in una parola, la volontà umana ci sembra una causa efficiente? È questo fatto che non spiega A. Comte. È evidente che se, trasferendo la nostra attività volontaria nelle forze della natura, noi sentiamo soddisfatto il bisogno che proviamo di conoscere le cause efficienti o il modo essenziale di produzione dei fenomeni, se noi prendiamo naturalmente la volontà per una causa efficiente, quest'errore deve essere fondato sulla natura stessa delle due nozioni, che noi confondiamo l'una con l'altra. L'azione volontaria deve somigliare, più che tutte le altre uniformità di sequenze che osserviamo nei fenomeni, al tipo che ci siamo formato del rapporto tra la causa intima o efficiente e il suo effetto, alla nozione del nostro spirito che corrisponde a queste parole: il *modo essenziale di produzione* dei fenomeni. Perchè è certo che, quantunque noi non conosciamo il *modo essenziale di produzione* di alcun fenomeno, noi dobbiamo avere una certa nozione di ciò che noi diciamo *modo essenziale di produzione*: noi dobbiamo sapere in che esso differisce da un semplice rapporto invariabile di sequenza; se non fosse così, come sapremmo noi che i rapporti invariabili di sequenza tra i fenomeni non sono il loro *modo essenziale di produzione?* Ora questo carattere, o qualche cosa di somigliante a questo carattere, per cui il modo essenziale di produzione o l'azione della causa efficiente si distingue dal semplice rapporto invariabile di successione, deve trovarsi, almeno apparentemente, nell'azione volontaria, perchè l'uomo possa cadere naturalmente nell'errore di credere che la volontà è una causa efficiente, e che nell'azione volontaria vi ha, non un semplice rapporto uniforme di successione, ma un modo essenziale di produzione dei fenomeni.

Digitized by Google

Bisogna dunque che la volontà abbia un'affinità naturale col tipo che noi ci formiamo della causa efficiente; e lo stesso deve dirsi, non solo della volontà, ma di tutto ciò che i metafisici hanno immaginato per dare una soddisfazione al loro bisogno di conoscere le cause *efficienti*. Fra tutte queste forme sotto cui la metafisica si è rappresentata la causa efficiente, compresa la nozione che A. Comte e i positivisti si formano di questa causa — senza la quale nozione non potrebbero distinguere le *cause* dai semplici antecedenti di sequenze invariabili—, deve esservi una nota comune: è di questa che noi cerchiamo di renderci conto.

L'oggetto di questa prima parte è dunque di spiegarci questa tendenza naturale del nostro spirito, che ci spinge ad immaginare, al di là delle cause empiriche (condizioni dei fenomeni), delle cause *efficienti* e un *modo essenziale di produzione* delle cose, che è qualche cosa di diverso dalle semplici uniformità di sequenza che si possono osservare tra i fenomeni. Noi ci spiegheremo questa tendenza, riconducendola a qualche fatto ordinario della nostra esperienza psicologica, e per questo fatto interpreteremo le differenti forme sotto cui la nozione di causa efficiente è apparsa nella storia del pensiero umano, in altri termini, le differenti concezioni metafisiche a cui lo spirito umano è pervenuto nella ricerca delle cause efficienti. Noi prenderemo per punto di partenza le nozioni più abituali e più spontanee che lo spirito umano si è formato su queste cause, e guardando al loro punto di contatto, al carattere comune in cui esse si somigliano, ridurremo il fatto che si tratta di spiegare a ciò che vi ha in esso di essenziale, e potremo così facilmente ricondurlo a qualche fatto più generale del nostro spirito: di là, prendendo un cammino contrario, potremo renderci ragione delle nozioni meno abituali e meno spontanee sulle cause efficienti che ci

Digitized by Google

presenta la storia della metafisica, interpretando, per via deduttiva, questi fatti mediante i risultati già ottenuti per la via induttiva. È solo a questa condizione che il nostro metodo può essere sperimentale: la nostra base devono essere i dati della storia, ma noi dobbiamo spiegarli per le generalità ottenute per l' osservazione psicologica. La generalità ultima, a cui ci condurranno i fatti studiati in questa prima parte, e per cui cercheremo di spiegarli, spiegherà forse egualmente quelli che studieremo nelle due parti seguenti.

Digitized by Google

CAPO II.

L' ANTROPOMORFISMO

Art. 1.

La filosofia teologica.

§ 1. Questa tendenza spontanea dell'uomo, che caratterizza secondo Comte lo stato primitivo del pensiero, ad « erigere se stesso a tipo universale », e « trasportare involontariamente il sentimento intimo della propria natura all' universale spiegazione radicale di tutti i fenomeni », è certamente quella che ha creato le prime nozioni metafisiche dello spirito umano, applicato alla ricerca delle cause. Questa tendenza è quella che colpisce più immediatamente il pensatore, quando la sua attenzione si rivolge verso quest'ordine di fatti: così prima di Comte essa era stata già segnalata da Hume (1), da Reid (2) e da tanti altri pensatori sì ostili che favorevoli alle concezioni teologiche. Molti osservatori hanno richiamato l'attenzione su questo fatto, che i selvaggi suppongono un' anima o uno spirito da

---

(1) *Storia naturale della religione* III.

(2) V. *Saggi sulle facoltà attive*, Saggio I c. II e Saggio IV c. III.

Digitized by Google

per tutto ove vedono un movimento o qualche altro fenomeno che non possono spiegare. Così gli autori che più recentemente hanno fatto un oggetto del loro studio delle origini della civiltà, hanno considerato l' animismo (1) delle religioni primitive come una filosofia naturale, grossolana ed infantile, fondata su questa disposizione dello spirito dell' uomo primitivo. L'animismo, dice Tylor, sviluppandosi in una dottrina d'esseri spirituali, animanti e controllanti l'universo in tutte le sue parti, non è insomma che una teoria delle cause personali, che si trasforma in una filosofia generale dell'uomo e della natura (2). « L'uomo primitivo ha modellato gli esseri spirituali sull'idea che s'è fatta della sua anima propria, e in secondo luogo egli si è proposto di spiegare i fenomeni naturali, partendo da questo principio sì ingenuo ed infantile che la natura è realmente animata in tutte le sue parti. Se, come dice il poeta, colui è veramente felice,

Qui potuit rerum cognoscere caussas.

---

(1) Per *animismo*, termine, in questo senso, introdotto opportunamente dal Tylor, s'intende la credenza che ammette che l'anima è una sostanza distinta dal corpo e separabile da esso, e che attribuisce la causa dei fenomeni naturali a delle anime (spiriti, demoni o divinità) diffuse nella natura e concepite più o meno per analogia a quella dell'uomo. Dando alla parola questo nuovo significato, il Tylor ha soddisfatto a un bisogno reale della terminologia filosofica, perchè la parola *spiritualismo* è troppo stretta per poter comprendere le credenze primitive, anzi, più generalmente, antiche, analoghe all'odierno sistema spiritualista. Per l'uomo primitivo, e anche per la più parte dei filosofi antichi, l'anima dell'uomo e tutti gli altri esseri che si concepiscono sul tipo di essa, non è una sostanza spirituale (nel senso moderno), ma materiale anch' essa, come il corpo, quantunque differente più o meno dai corpi ordinari.

(2) *La civilizzazione primitiva*, t. II c. XVII sulla fine.

Digitized by Google

le tribù grossolane dell' antichità possedevano almeno questa felicità, ch' esse potevano spiegarsi d'una maniera soddisfacente la causa di tutti i fenomeni. Per esse in effetto, gli esseri spirituati, folletti e gnomi, fantasmi e mani, demoni e divinità, erano le cause viventi, personali, della vita universale « I primi uomini trovavano per tutto una spiegazione facile, i misteri della natura non erano loro così nascosti come lo sono a noi », dice Giacomo Böhme, il mistico. Ciò è perfettamente vero, si potrebbe rispondere, se si ammette che questi uomini primitivi credevano alla filosofia animista della natura, che sopravvive ancora oggi nello spirito del selvaggio. Essi potevano attribuire a degli spiriti. amici o ostili, tutti i fenomeni della natura; tutto ciò che loro accadeva di bene o di male durante la vita; essi vivevano in relazione costante e amichevole con le anime viventi e possenti dei loro antenati, cogli spiriti del ruscello e dei boschetti, con quelli del piano e della montagna. Essi conoscevano bene il possente sole pieno di vita che versava su loro la sua luce e il suo calore. Essi conoscevano pure il gran mare vivente, che veniva a spezzare le sue onde terribili sulla costa; essi conoscevano, infine, queste grandi individualità, il cielo e la terra, che producevano e che proteggevano tutte cose. Perchè, come il corpo umano, nel loro pensiero, viveva e agiva in virtù dello spirito o dell' anima che lo abita, così tuttociò che si passa nel mondo loro sembrava sottomesso alla influenza di altri spiriti. L' animismo costituì dapprima semplicemente la spiegazione filosofica della vita umana; esso finì per prendere una tale estensione, che fornì bentosto la spiegazione filosofica di tutti i fenomeni naturali » (1). L' antropomorfismo dell'uomo primitivo è dunque complicato con la

(1) Tylor *La civilizzaz. primit.* t. II c. XV.

Digitized by Google

idea che egli si forma dell' anima umana: così molti vedono in quest'idea il punto di partenza della concezione animista della natura. Si è quindi contestata la verità della dottrina di A. Comte, secondo cui il puro feticismo, cioè, come oggi si direbbe e come egli al fondo voleva dire, il naturismo, è lo stato primitivo e spontaneo del pensiero umano. La prima concezione d' essere soprannaturale, che si possa scoprire, dice Spencer, è quella dello spirito d'un uomo morto: il feticismo non è una credenza primitiva, ma una fase secondaria della concezione del sovrannaturale. Gli esseri sovrannaturali sono al principio gli spiriti degli uomini: poi divengono gli agenti a cui si assegnano le forze degli oggetti esteriori, cioè spiriti feticci; essi arrivano a popolare il cielo, a stabilirsi nel sole, la luna, le stelle, che essi muovono. Non si ha la tendenza a supporre gratuitamente l'animazione dell' oggetto materiale; è solo quando si vede un'apparenza, un movimento, un rumore insolito in un oggetto, che si forma l'idea che esso è abitato da uno spirito. Ciò a cui s'indirizza veramente l'adorazione del feticista sono gli spiriti invisibili che abitano gli oggetti: altre volte il culto degli oggetti materiali proviene da un equivoco occasionato dall'omonimia o da altre forme del linguaggio, da proposizioni accettate in nome dell' autorità, e che non si potrebbe evitare di mal interpretare. Quale rassomiglianza possiamo noi trovare fra l' uomo e una montagna? o fra l'uomo e l'alba del giorno? se queste cose vengono personificate, non può essere por una tendenza spontanea dell'uomo a personificare le forze della natura. L'animale sa differenziare le cose animate dalle cose inanimate: è il movimento spontaneo che gli serve di segno. L'uomo primitivo deve distinguerle più nettamente che gli animali: un oggetto inanimato non sveglierà l'idea di vita, se non quando esso, in chec-

Digitized by Google

chessia differisca d'altronde dalle cose viventi, manifesti la spontaneità caratteristica degli esseri viventi. Così p. e. i selvaggi prendono per viventi gli oggetti d'arte, che sono forniti di un movimento apparentemente spontaneo, un orologio, una bussola, ecc. La condotta insolita d'un oggetto inanimato suggerisce all'uomo primitivo l'idea d'un essere animato; l'idea dell'azione volontaria prende nascita; e la nozione vaga d'animazione così svegliata diverrà evidentemente una nozione più definita, secondo che lo sviluppo della teoria spiritista fornisce una causa specifica alla quale si può attribuire la condotta anormale dell'oggetto. I *doppi* dei morti pullulando da per tutto, essendo capaci d'apparire e disparire a loro grado, agendo di maniere impossibili a prevedere, sono riguardati come le cause di tutto ciò che sembra strano, inatteso, inesplicabile. Tutti i movimenti apparentemente spontanei, tutti i fenomeni che non sono abituali, si attribuiscono all'azione degli spiriti: questa quantità innumerevole d'uomini senza corpo sono degli agenti sempre disponibili, degli antecedenti che l'intelligenza rapporta a tutte le azioni ambienti che reclamano una spiegazione. A misura che la dottrina degli spiriti si sviluppa, noi troviamo una soluzione facile di tutti i cangiamenti che i cieli e la terra non cessano di presentare. Le nubi che s'ammassano e che svaniscono, le stelle filanti che si mostrano e dispariscono, la superficie dell'acqua che perde subito il suo splendore sotto l'alito d'un vento leggiero, le metamorfosi degli animali, le trasmutazioni di sostanze, le tempeste, i terremoti, le eruzioni di vulcani, tutto diviene spiegabile (1).

---

(1) V. Spencer *Princ. di sociologia*, vol. I, in ispecie (per le proposizioni citate) pag. 103, 148, 183. 187-189. 303-306, 389, 434' 476, 500. 569. 595-596. 610. ecc. traduz. franc.

Digitized by Google

Le obbiezioni di Spencer contro la dottrina che il feticismo è una credenza spontanea e primitiva, che l'uomo primitivo personifica naturalmente *tutti* gli agenti naturali, *tutte* le forze della natura, sono certamente di molta gravità. In molti casi, sembra più ragionevole di ammettere che le nozioni feticiste sono qualche cosa di secondario, che esse non si sviluppano se non sulla base di qualche concezione più spontanea e naturale. Una foresta, una montagna, una fonte, un sasso, ecc. non verranno immediatamente personificati; essi saranno prima considerati come un'abitazione di qualche spirito, ovvero avranno qualche altra relazione col culto degli spiriti, e il culto che primitivamente non viene indirizzato se non allo spirito, finisce per riportarsi sullo stesso oggetto materiale. La pietra che serve di altare per il sacrifizio, finisce per attirare l'adorazione, che in principio non è rivolta che allo spirito o alla divinità a cui si sacrifica; le offerte date al mare per propiziarsi il dio del mare finiscono per considerarsi come dovute a questo stesso elemento; il fuoco che viene impiegato nel sacrifizio o le preghiere della liturgia diventano degli oggetti di culto e degli esseri divini, così bene che la immagine del dio finisce per confondersi, nell'adorazione del credente, col dio stesso di cui è l'immagine. I malintesi occasionati dal linguaggio avranno pure, come vuole Spencer, apportato il loro contributo alla massa generale delle concezioni feticiste. È dunque verisimile che in molti casi la divinizazzione degli oggetti naturali presupponga il culto di esseri spirituali distinti dalla materia — di cui si può ammettere con Spencer che la prima idea è stata quella dell'anima dell'uomo —. Ciò però non impedisce che in altri casi sia potuto avvenire il processo contrario, cioè che il culto di divinità spirituali, separate da ogni oggetto

Digitized by Google

della natura, si sia svolto da un culto precedente di oggetti naturali, animati e divinizzati. Il negro della Costa d'oro dà agli spiriti feticci il nome generico di wong: egli dice: un wong abita questa riviera, quest'albero, quest' amuleto; ma il più spesso si contenta di dire: questa riviera, quest' albero, quest' amuleto è un wong (1). Gli spiriti che risiedono in questi oggetti sono distinti dagli oggetti stessi e allo stesso tempo si confondono con essi (2). Qualche cosa di analogo si osserva nel politeismo classico. Ordinariamente si dice che esso era una religione naturalista, un culto delle forze della natura, ma questa nozione non è rigorosamente esatta. Poseidon è così bene distinto dal mare che esso viene ad assidersi nell'assemblea dell'Olimpo; tutti i fiumi della terra (cioè le loro personalità, i loro spiriti), secondo Omero, si riuniscono nell' Olimpo alla grande assemblea convocata da Giove, tutti prendono posto nei seggi politi. Ma da un'altra parte le divinità sono identificate con gli oggetti naturali. Giove, il dio del cielo, è identificato col cielo stesso, e noi troviamo anche nel linguaggio le tracce di questa identità (p. e. *sub Iove vivere,* per dire: vivere all'aria aperta). La stessa confusione fra il cielo e il dio che governa il cielo si trova da per tutto presso i popoli primitivi. In questo caso, come in tutti quelli in cui si tratta delle grandi divinità della natura, sembra più verosimile di ammettere, non che un essere spirituale, originariamente senza relazione con l'oggetto naturale,

(1) Tylor *op. cit.*, t. II, c. XV.

(2) Anche dei filosofi che, come Platone, distinguono nettamente Dio, cioè l'anima del mondo, dal mondo stesso che ne è solamente il corpo, considerano talvolta quest' ultimo come la divinità stessa. V. p. e. *Epinomide* 976 e — 977 a.

Digitized by Google

si è in seguito fissato in quest'oggetto, ma che l'essere spirituale è stato, all'origine, lo stesso oggetto naturale personificato, o, a dir meglio, l'anima, la personalità di quest'oggetto, che, distintasi dal corpo (per un'estensione del dualismo che la dottrina *animista* comincia per ammettere nell'uomo), è divenuta di più in più indipendente dal suo inviluppo materiale, e si è concepita d'una maniera sempre più antropomorfistica (1). Ciò che può sembrare una prova della tesi di Spencer, che il punto di partenza delle idee sul sovrannaturale fu la nozione dello spirito d'un uomo morto, è il carattere completamente antropomorfo degli esseri sovrannaturali. « L'uomo dice Tylor, attribuisce sì ordinariamente ai suoi dei la forma umana, le passioni umane, la natura umana, che noi possiamo a bella prima dichiarare che l'uomo è un antropomorfita, un antropopatita, e, per completare la serie, un antropofisita. È uno dei più forti argomenti della teoria secondo cui la concezione dell'anima umana è la sorgente e la origine delle opinioni relative agli spiriti e alle divinità in generale. Anche le possenti divinità, su cui riposano le funzioni più vaste dell'universo, sono modellate sull'anima umana; noi vediamo che i loro sentimenti e le loro simpatie, il loro carattere e le loro abitudini, la loro volontà e i loro atti, la sostanza di cui sono composti e la forma che rivestono in mezzo a tutte le loro adattazioni, a tutte le loro esagerazioni, a tutte le loro modificazioni, si modellano, in una grande misura, su dei caratteri imprestati allo spirito umano, (2). Tuttavia il Tylor non ne conclude, come Spencer, che

---

(1) V. Goblet d'Aviella *L'idea di Dio secondo l'antropologia e la storia*, p. 131-137.

(2) Tylor *op. cit.*, t. II. c. XVI.

Digitized by Google

tutti gli spiriti e divinità non sono originalmente che delle anime, o, come dice Spercer, dei *doppi* di uomini, ma solamente che l' uomo primitivo concepisce gli spiriti di cui anima la natura, per analogia con la nozione che si è formata del proprio spirito. L' antropomorfismo delle religioni sarebbe certamente meno grossolano, se l' uomo non vedesse nei suoi dei che le cause dei fenomeni; ma l'oggetto della religione non è di speculare sull'essenza degli dei, ma di stringere con essi delle relazioni pratiche. Il credente vuole influire sulla loro volontà con la preghiera, spera di eccitare la loro compassione e cerca di propiziarseli con doni e con adulazioni, ripone in essi la sua confidenza, ne fa gli oggetti della sua riconoscenza, del suo amore e della sua collera; più attribuisce ad essi una natura che gli sia facile di evocare nella sua immaginazione, più si sente circondato della loro presenza e per conseguenza della loro protezione; tutto ciò lo spinge a dotarli dei suoi motivi di agire, delle sue passioni, della sua indole, della sua forma stessa, per poter vivere con essi in una unione piú intima. In realtà le idee che si riattaccano evidentemente al culto degli antenati, o, più generalmente, degli uomini morti, sono, nelle antiche religioni, inestricabilmente legate con quelle che si riattaccano non meno evidentemente al culto delle forze della natura. Questi due ordini d'idee derivano da due sorgenti originalmente indipendenti, ma finiscono per confondersi per l'azione incessante di un sincretismo e di un'assimilazione posteriore, come delle correnti originariamente distinte che confondono le loro acque in uno stesso letto? ovvero si deve ritornare alle idee di Evemero, e ammettere, come dice il poeta, che una sola è la stirpe degli uomini e degli dei? (1) L'idea di as-

(1) Pindaro Nem. VI, 1.

Digitized by Google

segnare ai fenomeni della natura delle cause analoghe alla nostra propria attività, tutte le volte che si trovi o creda di trovarsi in questi fenomeni qualche circostanza che possa suggerire la nozione della vita o quella della volontà, sovratutto il movimento spontaneo, nasce così naturalmente nello spirito umano come quella di vedere nel proprio essere una dualità, una sostanza anima distinta e separata dalla sostanza corpo: questi due principii della filosofia spiritualista o, più generalmente, animista sembrano egualmente primitivi; perchè subordinare il primo al secondo? (1) D'altronde, che si ammetta o no l'ipotesi esclusiva di Spencer, ciò non fa niente alla quistione fondamentale: l'idea di Comte, nei suoi tratti più generali, resta sempre vera; lo stato primitivo della coltura è, nell'un caso e nell'altro, caratterizzato da questa tendenza naturale che ha l'uomo, e che allora può manifestarsi con tutta la sua energia, a spiegare i fenomeni della natura assimilando le loro cause alla sua propria attività. Nè lo Spencer lo nega. « Ogni atto volontario, egli dice, è per l'uomo primitivo la prova che esiste in lui una sorgente di forza... Quan-

(1) L'osservazione sembra confermare quest'opinione conciliante, che vede nella fisiolatria e nella necrolatria due sorgenti delle religioni egualmente primitive e indipendenti l'una dall'altra. « Sembra che in China il culto degli antenati sia venuto a innestarsi sovra un naturismo anteriore. Fra i Polinesi, si è potuto stabilire che il culto dei morti, originario degli arcipelaghi orientali, ha ricoperto qua e là l'antica venerazione mitologica della natura, mentre non è quasi penetrato nelle isole più occidentali della Micronesia ». « In Siberia, secondo Castren, esistevano delle popolazioni che veneravano gli oggetti naturali, ma non avevano mai sentito parlare degli spiriti ». (Goblet d'Alviella *L'idea di Dio secondo l'antropologia e la storia*, pag. 86 e 110).

Digitized by Google

do produce del movimento, egli percepisce il sentimento concomitante dello sforzo. Questo sentimento dello sforzo, antecedente percepito dei cangiamenti prodotti da lui, diviene l'antecedente concepito dei movimenti non prodotti da lui... Al principio l'idea delle forze muscolari, considerate come antecedenti d'avvenimenti insoliti che si passano attorno dell'uomo, trascina tutto l'insieme delle idee associate. Gli sforzi che suppone per induzione, li riguarda come prodotti da esseri simili a lui. Col tempo, la concezione dei doppi dei morti, creduti autori di tutti i cangiamenti, ad eccezione dei più familiari, si modifica. Essi divengono meno grossolani, ma alcuni ingrandiscono per divenire personaggi più importanti, che tengono in loro potere degli ordini di fenomeni che, relativamente regolari nel loro corso, suggeriscono la credenza ad esseri che sono al tempo stesso troppo più possenti dell'uomo e più costanti nei loro modi di azione. In sorta che l'idea di una forza messa in azione da questi esseri si stacca a poco a poco dall'idea dello spirito di un uomo morto » (1).

§ 2. La teoria animista, nella sua doppia funzione di spiegare i fenomeni della vita e di fornire al tempo stesso una spiegazione antropomorfistica della natura in generale; questa teoria, che costituisce, come dice Tylor, la filosofia grossolana e infantile dei popoli primitivi, è pure il fondo della maggior parte delle concezioni metafisiche dello spirito umano in uno stato avanzato di cultura. Vi hanno, dice Aristotile (2), tre scienze speculative: la fisica, la matematica e la teologia. La scienza del sovrasensibile, la *metaempirica*, in questa divisione delle scienze, si limita dunque alla

(1) *Principii di sociologia*, v. IV. § 659.
(2) *Met.* l. XI. VII. 6.

Digitized by Google

teologia: il concetto di metafisica (nel nostro senso) e quello di teologia sono così per Aristotile equivalenti. Una tale definizione della metafisica non può convenire certamente che alla metafisica quale la comprende Aristotile, ma è approssimativamente della stessa maniera che i più l'hanno compresa e la comprendono tuttora. L'oggetto della metafisica sono, secondo Kant, le due idee di Dio e dell'anima: così, deducendo queste due idee, egli intende dedurre i principii fondamentali della metafisica o, com'egli dice, della dialettica naturale della ragione umana (1). Questa nozione della metafisica è senza dubbio troppo stretta, e non potrebbe convenire, e nemmeno rigorosamente, che alla metafisica scolastica dei suoi tempi. Non è meno vero però che la metafisica di tutti i tempi si riduce sommariamente alle due idee assegnate da Kant, le altre idee trascendenti, oltre le prime che l'uomo ha concepite (cioè Dio e l'anima) non essendo, nella storia del pen-

(1) Oltre le *idee* di Dio e dell'anima, vi hanno pure per Kant le *idee* cosmologiche, sulle quali volgono le *antinomie* della ragion pura. Ma esse, dice Kant, non oltrepassano il fenomeno, o il mondo sensibile. Le idee non diventano *trascendenti*, se non in quanto noi poniamo l'incondizionato completamente al di fuori del mondo sensibile, e i nostri concetti hanno un oggetto puramente intelligibile. Fra tutte le idee cosmologiche è quella che dà nascita alla quarta antinomia (di cui la tesi afferma, e l'antitesi nega, un essere assolutamente necessario) che ci spinge ad arrischiare questo passo. Così essa è legata all'idea dell'*Ens realissimum* o Ideale della ragion pura (idea di Dio). *Osservaz. finale su tutta l'antinomia della ragion pura (Critica della rag. pura, Dialettica trascendentale* l. II. cap. II. sez. IX, IV). Nella sez. 3. del l. 1. della *Dialettica trascendentale (Sistema delle idee trascendentali,* in nota, 2. ediz.) Kant dice più esplicitamente che la metafisica ha per oggetto le idee di Dio e dell' anima.

Digitized by Google

siero umano, che degl'incidenti transitori, mentre queste costituiscono la sua *metafisica perenne*, e sono come un fondo immutabile, sotto le onde cangianti della superficie.

L'attività dell'uomo, o più generalmente dell'essere animato, si distingue per due caratteri: la spontaneità del movimento e la manifestazione di uno scopo o di un disegno. Così questa è la doppia funzione dell'elemento spirituale, o, piuttosto, animica, nella economia della natura: esso è considerato come principio del movimento, e al tempo stesso come causa di ciò che nei fenomeni può riguardarsi come la manifestazione di un piano o di un disegno, in altri termini (quando i concetti della metafisica acquistano più precisione) come principio della finalità della natura, di ciò che si chiamano *le cause finali*.

È sovratutto nella filosofia antica, quando i principii della meccanica sono ancora ignorati, che l'elemento animico viene considerato come principio di movimento. Due cose, dice Platone, ci fanno credere all'esistenza degli Dei: la prima è che l'anima, ciò che muove se stesso, è la causa prima di tutti i movimenti che avvengono nel mondo materiale; l'altra, l'ordine che si osserva nel movimento degli astri, e in quante altre cose sono soggette alla potestà dell'intelletto, il quale dispose il tutto (1). « Il movimento che muove se stesso (quello dell'anima) è il primo nell'ordine della generazione e della potenza; ogni altro gli è secondo. Infatti quando una cosa produce del cangiamento in un'altra, e questa in un'altra ancora, e così di seguito, vi ha mai tra queste cose un primo motore? e come, essendo mosso da un altro, sarebbe il primo che si muove?

(1) *Leggi*, 966.

Digitized by Google

Ma quando ciò che muove se stesso produce del cangiamento in un altro, e questo in un altro ancora, e così nasce un'infinità di movimenti, il principio di tutti questi movimenti sarà altro che il movimento di ciò che muove se stesso? Se esistessero tutte cose insieme in riposo, come osano dirlo la più parte di quelli che studiarono la natura, qual movimento si produrrà per il primo? certamente quello che muove se stesso. Il principio adunque di tutti i movimenti, il primo movimento che si produce nelle cose che sono in riposo, il primo movimento che si è prodotto nelle cose che si muovono, è quello che muove se stesso: esso è necessariamente il più antico e il più possente di tutti i cangiamenti, ma quello che è mosso da altra cosa e muove altre cose, non è che il secondo. Ora se noi vedessimo questo movimento in qualche cosa di materiale, quale proprietà attribuiremmo a questa? Diremmo che essa vive, se essa muove se stessa. Ma quando ammettiamo l'anima in qualche cosa, non diciamo pure che questa cosa vive? Così muovere se stesso è la definizione dell'essenza di ciò che ha nome anima, ed è stato dimostrato che l'anima è il primo principio della generazione e del movimento, della corruzione e del riposo, in tutti gli esseri presenti, passati e avvenire» (1).

Noi vediamo che qui Platone propone, quantunque esprimendolo in una forma meno precisa che il suo successore Aristotile, l'argomento che conclude alla necessità di una prima causa motrice per l'impossibilità di una serie infinita di cause. Anassagora avea pure certamente in vista di evitare questa difficoltà, quando ammetteva che all'origine esistevano tutte le sostanze mescolate insieme ed in riposo, e l'Intelligenza mise il

(1) *Leggi X*. 894 d — 896 a.

Digitized by Google

tutto in movimento, e iniziò il processo della separazione di queste sostanze. Così tra i suoi predecessori Aristotile (1) non attribuisce propriamente di avere ricercato la causa motrice che ad Anassagora, ed anche ad Empedocle, evidentemente perchè le forze motrici di questo, cioè l'odio e l'amore, essendo dei principii spirituali, o più propriamente animici (secondo l'animismo primitivo, cioè semimateriali), e dei principii inconvertibili negli elementi materiali ed egualmente primordiali che essi, erano propri a servire da cause prime, benchè Empedocle stesso non ne avesse fatto quest'uso, non essendosi proposto il problema di evitare il regresso all'infinito nelle cause. In verità Aristotile pensa che il principio motore potrebbe anche attribuirsi ad altri filosofi, oltre ad Anassagora e ad Empedocle (2): ma è notevole che tutti i suoi predecessori che, secondo Aristotile, hanno ricercato, o a cui può attribuirsi di avere ricercato, il principio del movimento, non hanno trovato questo principio che nello spirito o in altri

(1) V. *Met.* l. I. III. 12-14. IV. 2-6. V. 12-13, VII. 3.

(2) A quelli che, come Parmenide nella seconda parte del suo poema, ammettono come elementi primordiali il fuoco e qualche altra sostanza, in quanto si servono del primo come se gli attribuissero una natura motrice (*Met.* l. I. III. 11); e allo stesso Parmenide ed anche ad Esiodo, in quanto sembrano porre l'Amore come principio (l. I. IV. 1). Di queste due opinioni la prima (cioè quella di cui è quistione nel c. III. 11) non è menzionata nel c. VII. 3, in cui vengono indicate le dottrine dei filosofi che hanno ammesso una causa motrice; e in quanto alla seconda, cioè quella di cui nel c. IV. 1, Aristotile in questo luogo non afferma categoricamente che gli autori di cui si tratta hanno ricercato il principio del movimento. Nel c. V. 12-13, dove riassume ciò che ha detto delle ricerche dei suoi predecessori sulla causa motrice, egli non indica, evidentemente, che le dottrine di Anassagora e di Empedocle.

Digitized by Google

agenti analoghi (p. e. l'amicizia e la discordia di Empedocle, o l'amore di Parmenide), immaginati com'esso sul tipo della nostra attività umana o animale (1). Fra quelli che hanno assegnato un principio del movimento Aristotile non conta Platone, perchè prende alla lettera le allegorie del Timeo (delle quali in seguito avremo occasione di esporre il significato), in cui Platone immagina una creazione dell' anima nel tempo e un movimento caotico degli elementi materiali, anteriore all'esistenza del cosmos e dell'anima stessa.

Dai luoghi citati d'Aristotile non bisogna concludere che Anassagora, Empedocle e gli altri a cui egli accenna in questi luoghi, siano i soli che, prima di lui, abbiano spiegato il movimento per un agente spirituale: le indicazioni che noi troviamo su ciò nella *Metafisica* devono essere completate con quelle che Aristotile stesso ci dà nel *De Anima*. Nella *Metafisica* Aristotile rifiuta a quelli che non hanno ammesso una pluralità di sostanze egualmente primordiali l'onore di avere ricercato la causa del movimento, perchè i fisici che, ammettendo un principio unico, consideravano l'elemento animico da essi supposto nella natura come l'agente essenzialmente motore, non proponevano un'ipotesi che fosse propria a dare una soluzione radicale alla quistione della origine prima del movimento, l'elemento animico convertendosi, secondo loro, negli altri elementi, e questi

(1) V. i luoghi citati nelle due note precedenti, e specialmente *Met.* l. I. VII. 3. Il fuoco di Parmenide, di cui in *Met.* l. I. III. 11, luogo citato, è animato, come l'altro dei suoi due elementi, ed è considerato come l'elemento, per dir così, più spirituale (V. Zeller *Filos. dei Greci* t. 2. 529). Noi non sappiamo se vi erano altre dottrine, a cui l'indicazione di questo luogo d'Aristotile deve essere riferita, oltre che a quella di Parmenide: in ogni caso queste dottrine ci sono sconosciute.

Digitized by Google

reciprocamente in quello, sicchè nessuno di essi poteva considerarsi come un principio assolutamente primo. Del resto il principio essenzialmente motore era, per tutti i fisici, e in generale per tutti i filosofi, l' anima. « L'animale, dice Aristotile (1), sembra differire dall'inanimato per due caratteri, il moto e il senso: così dai nostri maggiori riceviamo questi due caratteri sull'anima. Alcuni dicono sovratutto l'anima essere il movente, ma perciò credono necessario che l'anima stessa sia in movimento ». Ciò che dobbiamo prima di tutto notare su questo luogo d'Aristotile è che egli non parla qui semplicemente dell'anima come principio dell'essere vivente, ma ancora come principio diffuso nella natura inanimata. E in effetti egli adduce come esempi di quest'opinione, che l'anima è sovratutto il movente, ma perciò è necessario che essa stessa sia in movimento, la dottrina di Leucippo e di Democrito che identificavano l'anima cogli atomi di fuoco (facendo perciò del fuoco, anche come elemento della natura inanimata, un principio animico ed essenzialmente motore) (2), quella dei Pitagorici, che dicevano l'anima essere quei corpuscoli che fluttuano nell'aria o ciò che li muove (parlando così perchè questi corpuscoli sono sempre in movimento) (3), e quella dei Platonici che definivano l'anima ciò che muove se stesso (definizione che comprendeva anche l'anima del mondo) (4), concludendo su questi filosofi che « essi tutti *sembrano* aver creduto esser sovratutto proprio dell' anima il movimento, e tutte le altre cose

(1) *De an.* l. I. II. 2.

(2) *Ibid.* 3. Cfr. su questa dottrina di Democrito ciò che diremo nel § 13.

(3) *Ibid.* 4.

(4) *Ibid.*

Digitized by Google

esser mosse dall'anima, questa da se stessa » (1), e aggiungendo come altro esempio Anassagora che « dice che ciò che muove è l'anima, e se qualche altro ha pensato l'universo esser mosso dall'intelligenza » (2). Un'altra osservazione importante è che, quantunque Aristotile nel luogo citato dica solamente di *alcuni* che hanno ammesso che l'anima è sovratutto il movente (e che perciò essa stessa deve essere in movimento), tuttavia, in sostanza, egli attribuisce quest'opinione pressochè alla totalità dei suoi predecessori che hanno parlato dell'anima. E infatti, quando è quistione degli altri che hanno definito l' anima per l' altro dei due caratteri ricevuti sull'anima dai predecessori, cioè il senso o la conoscenza (ai quali tutti attribuisce di aver identificato l'anima coi principii dell'universo), dice di essi in generale: « E come hanno opinato dei principii, così hanno affermato dell'anima: non è infatti contro la ragione ch'essi *hanno collocato la causa del moto nella natura dei principii* » (3). E poi, confutando l'opinione di quelli che fanno dell'anima un'armonia: « Inoltre non è proprio dell'armonia il muovere; ma all'anima *tutti*, per così dire, attribuiscono massimamente questo » (4). Così noi possiamo affermare, secondo Aristotile, che quasi tutti i filosofi

(1) Questa proposizione non deve riferirsi solamente ai filosofi di cui parla immediatamente prima, « quanti dicono l'anima esser ciò che muove se stesso », cioè i platonici, ma a tutti quelli di cui ha parlato, cioè anche agli atomisti e ai pitagorici. Nel primo caso non direbbe *sembrano*, perchè è una dottrina che i platonici professano esplicitamente: questa parola mostra che la proposizione è una semplice deduzione d'Aristotile, ciò che si comprende perfettamente, se noi la riferiamo anche agli atomisti e ai pitagorici.

(2) *Ibid.* 5

(3) *Ibid.* 10.

(4) C. IV. 3.

Digitized by Google

greci anteriori aveano riguardato l'anima come la forza motrice per eccellenza, e che quelli fra di essi, in generale, che aveano ammesso lo spirito come un principio dell'universo (cioè una o un'altra forma della filosofia teologica), è sovratutto come causa motrice che l'aveano fatto servire alla spiegazione dei fenomeni. Le indicazioni particolari sui filosofi teologici, contenute nell'esposizione storica del I libro del *De anima*, confermano questo concetto che risulta dalle proposizioni generali. Oltre che ad Anassagora e ai Platonici, la dottrina che assegna al principio spirituale del mondo la funzione di causa motrice (e che perciò riguarda questo principio come esso stesso necessariamente in movimento), è attribuita: a Talete, che anch'egli sembra aver ammesso che l'anima «è infusa nel tutto, per cui forse ha opinato che tutto è pieno di dei e di demoni» (1) — questi, dice Aristotile, pare che abbia creduto che l'anima è un principio motore, attribuendo l'anima alla pietra (cioè alla calamita) perchè muove il ferro (2)—; a Diogene d'Apollonia, che identificava l'anima cosmica con l'aria, la più sottile di tutte le sostanze e il principio di tutte le cose — «e perciò disse l'anima conoscere e muovere: conoscere, perchè è il principio, e di questo constano le altre cose (secondo la massima di molti *fisici* che il simile si conosce dal simile); *ed essere motrice, perchè è ciò che ri ha di più sottile*» (3)—; ad Eraclito, che vedeva nel fuoco, come Diogene d'Apollonia nell'aria, al tempo stesso l'elemento primitivo e il principio animatore dell'universo—il fuoco infatti, dice Aristotile su questa dottrina, «è costituito di parti le più sottili ed è assai più incorporeo che gli altri ele-

(1) C. V. 17.
(2) C. II. 14.
(3) C. II. 15.

Digitized by Google

menti; *si muove inoltre, e muove in primo luogo le altre cose* » (1)—; ad Alcmeone, di cui Aristotile assimila l'opinione a quelle dei filosofi precedenti, perchè egli vedeva una prova dell'immortalità dell'anima nell' essere essa sempre in movimento, come gl'immortali (cioè le divinità, i corpi celesti) (2). Naturalmente Alcmeone deduceva il movimento continuo dell'anima da ciò che essa è la forza motrice del corpo animato, conformemente al concetto che Aristotile attribuisce a tutti quelli che aveano fatto dell'anima un principio motore, cioè che è impossibile che una cosa ne muova un'altra, se non è essa stessa in movimento (3); concetto che era una conseguenza assai ovvia del *doppio materialismo*, che è la forma primitiva dell'animismo.

Il principio, a cui tendono le dottrine di tutti questi filosofi, che l'anima è la causa del movimento nella materia, sviluppato d'una maniera più rigorosa (più rigorosa ancora che nella dottrina di Platone), costituisce il fondamento principale del sistema metafisico d'Aristotile. Il Dio d' Aristotile è essenzialmente il *primo*

(1) C. II. 11. La dottrina di cui parla Aristotile è evidentemente quella di Eraclito, quantunque questi non sia nominato, e dica semplicemente: « ad alcuni (l'anima) sembra essere fuoco ». Infatti qui è quistione dei filosofi che identificano l' anima col principio o i principii di tutte le cose, ed Eraclito è il solo, per quanto ne sappiamo, che ha identificato l'anima col fuoco, e ha visto in questo il primo principio. (Questa dottrina poi è opposta a quella di Democrito — che anch'egli identificava l'anima col fuoco, e vedeva in esso *uno* dei principii) — Cfr. sulla dottrina di Eraclito il § 16: Eraclito dice che l' anima è in un flusso continuo; ciò che si muove infatti deve conoscersi da ciò che si muove (secondo la massima su indicata dei fisici e l'opinione di Eraclito che tutto è in movimento).

(2) C. II. 17.

(3) V. c. II. 3.

Digitized by Google

motore: questa concezione fondamentale della sua metafisica non è che l'idea dei primi filosofi greci, e, possiamo dire generalmente, degli stadi primitivi della cultura, che l'anima ha, essa sola, la capacità di produrre del movimento spontaneo, fatta servire alla soluzione della difficoltà a cui dà luogo l'applicazione del principio di causalità alla totalità dei fenomeni, per l'impossibilità di concepire la serie ascendente delle cause d'un effetto dato come illimitata. Il *movimento* per i filosofi greci essendo press'a poco l'equivalente di cangiamento, l'impossibilità di un incatenamento causale in cui ciascuna causa sia l'effetto d'una causa antecedente, si traduce per Aristotile nell'impossibilità che, nella serie dei movimenti cosmici, ciascun movimento sia prodotto da un movimento anteriore. Una serie infinita di cause essendo impossibile, Aristotile ne conclude che è necessario, rimontando continuamente da un movimento a un altro movimento anteriore, di fermarsi a qualche movimento primitivo, che non è esso stesso causato da un movimento anteriore (1). Egli trova questo movimento primitivo in quello dei corpi celesti: nella serie fenomenale, è questo movimento, secondo lui, che costituisce il primo anello dell'incatenamento causale, a cui è legato, come ultimo anello, qualsiasi effetto osservabile nella natura (2). Rimontando, secondo lui, la serie ascendente delle condizioni di qualsiasi cangiamento che si produce negli esseri mutabili e terrestri, si arriva in fine, come condizione prima, ai cangiamenti periodici dell'ambiente, i quali sono determinati dai movimenti

(1) V. *Phys.* l. VIII. c. V, *Met.* l. II. c. II, *De coelo* l. III. c. II. 3, ecc.

(2) V. *Phys.* l. VIII. VII-IX: il primo dei movimenti è il movimento di traslazione, e dei movimenti di traslazione il primo è il circolare (cioè quello dei corpi celesti).

Digitized by Google

circolari dei corpi celesti. Sono questi cangiamenti periodici le condizioni ultime della generazione e della corruzione degli esseri (1) e di ogni altro movimento che si produce sulla terra (2). Gli stessi esseri animati, dice Aristotile, non producono del movimento spontaneo che in apparenza: questo movimento che sembra spontaneo, è preceduto da qualche altro, il quale, a dir vero, non è un movimento di traslazione, ma è sempre un movimento (cioè un cangiamento), quantunque di un'altra natura. E così, rimontando la serie degli antecedenti, si arriva pure, per i movimenti degli esseri animati, ai cangiamenti dell'ambiente, e quindi ai movimenti dei corpi celesti, come antecedenti ultimi (3). Quest'osservazione d'Aristotile è certamente notevole in quello stato primitivo della fisiologia: ma tanto è vero che le suggestioni della vita di tutti i giorni sono più forti che quelle della riflessione scientifica, che è precisamente questo movimento spontaneo dell'essere animato, di cui ha riconosciuto il carattere illusorio, il fatto che egli sceglie come principio di una spiegazione radicale di tutti i cangiamenti fenomenali, e a questo principio sospende, per usare la sua stessa espressione, il cielo e tutta la natura (4). I movimenti circolari dei corpi celesti si producono perchè questi sono degli esseri animati (5): così le Intelligenze che animano questi corpi, sono le cause prime di tutti i movimenti della natura (6). Queste Intelligenze, che sono le cause prime di tutti i

(1) *De gen. et corr.* l. II. c. X e XI. *De coelo* l. II. c. III, *Met.* l. XII. V. 4. ecc.

(2) V. nota penultima.

(3) V. *Phys.* l. VIII. II. 5. VI. 7.

(4) *Met.* l. XII. VII. 5.

(5) V. *De coelo* l. II. c. II. *Ibid.* c. XII, ecc.

(6) *Met.* l. XII. c. VI-IX.

Digitized by Google

cangiamenti, non subiscono esse stesse alcun cangiamento dall'azione delle altre cose: come cause assolutamente prime, esse non subiscono l' azione di alcun principio a loro straniero; ben più, esse sono esenti del tutto da qualsiasi cangiamento (1). Se esse cangiassero, bisognerebbe cercare le cause dei loro cangiamenti, e poi le cause di queste cause, all'infinito; e noi non avremmo trovato ancora le cause assolutamente prime di tutti i cangiamenti. Per altro, l'immutabilità delle Intelligenze celesti, oltre che deriva dalla loro funzione di *cause prime,* è pure necessaria per ispiegare l'immutabilità dell' ordine dell'universo, e la costante uniformità dei movimenti del cielo, di cui queste Intelligenze sono il principio (2).

Così l'intuizione spontanea dell'animismo primitivo, che l'anima è la forza motrice, diviene in Aristotile l'argomento della *causa prima,* che ha per conseguenza l'idea dell'immutabilità assoluta di Dio. Il concetto della divinità entra così in una nuova fase più trascendente (3), di cui non vi ha niente di simile nè nell'animismo primitivo nè in generale nella filosofia teologica anteriore, ma che per noi è divenuta una forma inseparabile da questo concetto, passando da Aristotile nella filosofia cristiana, e da questa nella moderna.

L'idea che Dio è il principio del movimento della materia è contenuta implicitamente nella concezione, sì generale nella filosofia antica, della divinità come anima del mondo. Com'è la nostra anima che muove il nostro corpo, così il corpo dell'universo è mosso dalla sua grande anima.

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem.

---

(1) *Met.* l. XII. VI-IX, *Phys.* l. VIII. V—X, ecc.
(2) *Met.* l. XI. II. 3, *Phys.* l. VIII. VI. 8-9; X. 6, ecc.
(3) V. § 5.

Digitized by Google

Se tra le grandi scuole filosofiche greche gli Stoici sono i soli di cui si riconosce generalmente che la divinità è per loro l'anima del mondo, è unicamente perchè la moderna filosofia teologica non ha avuto, per questi filosofi, le stesse ragioni che per altri di prestare ad essi i propri concetti. Il Dio d'Aristotile non è anch'esso che l'anima cosmica: il cielo e gli astri sono degli esseri animati (1); le sostanze divine, cause prime del movimento e di tutti i fenomeni, sono le intelligenze che li animano, e il loro modo d'azione sulla materia è assimilato a quello dell'anima negli esseri viventi (2). L'identità del Dio di Platone con la sua *anima del mondo* non può contestarsi che per un'interpretazione arbitraria del sistema delle Idee, che vede in queste i pensieri della divinità (cioè del Dio supremo), e riguarda per conseguenza come la divinità (nel senso moderno della parola) l'Idea che contiene e produce tutte le altre, cioè la più generale (3); concetto dell'assurdità più evidente, quando si è compreso il vero significato delle Idee platoniche. I Neoplatonici sono i soli che hanno ammesso, oltre all'anima del mondo, dei principii superiori, riguardati come delle ipostasi anteriori dell'essere divino; ma così essi hanno presentato alla storia della filosofia un enigma insolubile — se si considerasse la loro filosofia come una spiegazione del mondo, e non, quale è stata realmente, come un sincretismo delle tradizioni filosofiche, mediante un'interpretazione più o meno arbitraria dei sistemi anteriori, e specialmente del platonismo —: cioè in che questi principii superiori, ch'essi aggiungono all' anima, possano avere qualche utilità

(1) V. *De coelo* l. II. II. 6, XII. 2, 8, l. c.

(2) V. *Met.* l. *I.* III. 13, *De coelo* l. II. XII. 4, *De anim motu* VI, ecc.

(3) V. c. VII.

Digitized by Google

per una maggiore intelligenza dei fenomeni. I Neoplatonici e gli Stoici danno espressamente, come Platone ed Aristotile, l'anima cosmica per la forza motrice della materia (1); i primi adottando le dottrine platoniche sull'anima, i secondi ritornando alle idee dei più antichi filosofi (2), e identificando, com'essi, lo spirito con l'elemento materiale più attivo, ma con un concetto più rigoroso della causa motrice, che essi ancora non hanno, e che, fra i predecessori di Aristotile e di Platone, noi non troviamo che in Anassagora. Il concetto della divinità come anima del mondo si trova anche in germe (come quello dell'anima come causa motrice) in questi più antichi filosofi che ammettevano delle dottrine teologiche, ed è già maturo in quelli tra di essi in cui la filosofia teologica prende una forma più sistematica, come Diogene d'Apollonia, Eraclito ed Anassagora (3); infine, noi possiamo aggiungere Socrate, il quale concepisce evidentemente il rapporto fra Dio e il mondo

(1) Per gli Stoici V. Stob. *Ecl.* 1, 178 e cfr. Ogereau *Saggio sul sist. filos. degli Stoici* specialmente c. 3. pag. 53-60. Pei Neoplatonici v. Simon *Storia della scuola d'Alessandria* specialmente t. 1. l. 2. c. 3.

(2) V. sopra pag. 57-60.

(3) V. § 6 — Aristotile (*De An.* l. I. II. 5 e 13) dice che Anassagora ora identifica il *nous* con l'anima e ora li distingue, in quanto ora sembra accordare al *nous* le funzioni dell'anima in generale, ed ora solamente quella dell'intelligenza. Del resto il *nous* d'Anassagora è sì chiaramente immanente nel mondo, che esso si fraziona nei diversi esseri animati, dei quali costituisce l'anima (V. *Fr.* 5 e 6 Mull. e Arist. *De an.* l. I. II. 5): questa dottrina prova anche, come osserva bene Aristotile (*l. c.*), che Anassagora riguarda il *nous* come equivalente all'anima—In *Met.* l. I. III. 13 Aristotile paragona Anassagora, rapporto agli altri *fisici*, ad un uomo sobrio tra gente ubbriaca, per aver detto che vi ha nella natura, *come negli animali*, un intelletto causa del cosmos e di tutto l'ordine.

Digitized by Google

per analogia a quello tra l'anima umana e il corpo umano (1). L'idea che Dio è l'anima del mondo è così generale presso gl'Indiani come presso i Greci: è la dottrina della scuola *vedantina* (2), della *nyâya* (3), della *vaiçesika* (4), della *sânkhya* teista (5), e in una parola di tutte quelle che ammettono la spiegazione teologica, sia nella forma panteistica, sia nella dualistica. Naturalmente l' *anima universale* o *suprema* (*Paramâtmâ*) è la forza motrice dell' universo. « Mentre il dio veglia, dicono le *Leggi di Manù*, il mondo vive e si muove; quando il suo spirito è in riposo, l'universo pure passa e si svanisce così lungamente ch'egli sonnecchia nella sua beatitudine; la folla degli esseri terrestri agenti vacilla; lo spirito stesso, destituito di ogni azione determinata, si stanca. E allora gli esseri sono immersi affatto nel fondo di quest'abisso (6), perchè quegli che è la vita di ogni esistenza sonnecchia dolcemente, privato della sua forza..... È così che scambiando alternativamente il sonno e la veglia, costantemente egli fa nascere alla vita tutto ciò che ha il movimento e tutto ciò che non l'ha, poi l'annienta e resta immobile » (7). La proposizione che condensa il *Vedanta* è che Dio è la causa efficiente del tutto così bene che la causa mate-

(1) V. Senof. Memorab. l. 1. c. 4.

(2) V. Colebrooke *Saggi sulla filos. degl'Ind.*, trad. franc., pag. 165-187, 199-200. ecc.

(3) V. Coleb. *Op. cit.* p. 52-53 (nota di Pauthier) e 56.

(4) Colebr. *Op. cit* pag. 73 (nota di Pauthier).

(5) V. Colebr. *Op. cit.* p. 23,34.

(6) È lo stato del mondo prima della creazione, che è stato già descritto così: « Altra volta tutto questo mondo era tenebroso, sconosciuto, non significato, non svelato, vuoto e indiscernibile, come se tutto fosse stato ancora immerso nel sonno ».

(7) Dal 1. libro delle *Leggi di Manù*. V. Schlegel *La lingua e la filosofia degl'Indiani*, l. 4, II.

Digitized by Google

riale (1): un'*upanisade* (2) dichiara che « tutto quest'universo, procedente dal *soffio* (prâna, cioè da Brahma), si muove nel senso del movimento che gli è stato impresso; quelli che conoscono questo soffio d'impulsione primitiva, divengono immortali ». (3) « I *Nyâyikas,* dice un indianista, credono che lo Spirito e la Materia sono eterni; il primo godente della vita e del pensiero; la seconda inanimata e passiva, e non muoventesi che per l' impulsione che riceve dallo Spirito..... La materia è incapace d' azione, d'onde è evidenie che i movimenti degli oggetti materiali sono causati da un essere differente da questi oggetti » (4). La dottrina dell'anima del mondo, come dice A. Comte, non è che del feticismo generalizzato e sistematizzato — non è strano che la filosofia teologica, quando prende sovratutto per oggetto la spiegazione dei fenomeni, ritorni al suo punto di partenza, in cui lo spirito umano si metteva spontaneamente per il suo slancio istintivo verso *le cause*, e dal quale forse essa non si sarebbe mai allontanata, se non fosse stata mai altro che una filosofia, cioè una spiegazione dei fenomeni —. È naturale dunque che le ragioni su cui si fonda la dottrina dell'anima del mondo siano quelle stesse su cui è fondato il naturismo primitivo. « I *Zi* o potenze sovrannaturali, osserva il Sayce sulle credenze degli antichi Babilonesi, erano semplicemente tutto ciò che manifesta della vita, *e il criterio della vita è il movimento* ». É precisamente il criterio di

(1) V. Colebrooke pag. 166-189, 199-200, 287-289, ecc.

(2) Le *upanisadi,* trattati teologici appartenenti ai quattro *Veda,* sono una delle sorgenti e la principale autorità della filosofia vedantina.

(3) V. Colebrooke. *Saggi sulla filos. degl'Ind.,* trad. franc., p. 171 (cfr. p. 164).

(4) V. Colebrooke. *Saggi sulla filos. degl'Ind.,* trad. franc., pag. 52-53, nota di Pauthier.

Digitized by Google

cui si serve Platone (nel luogo citato sul principio del paragrafo) per dimostrare l' esistenza d' una divinità, d'un'anima cosmica.

Nella filosofia teologica moderna la funzione di Dio come principio motore passa in seconda linea, ed ha un'importanza di gran lunga inferiore a quella di principio delle cause finali. Oltre che ai progressi della meccanica, ciò si deve evidentemente a questo fatto, che Dio è concepito come troppo separato dal mondo, perchè possa muovere la materia come l' anima muove il proprio corpo. La concezione di Keplero — pertanto sì naturale quando si cerca sovratutto nel sistema teologico una soddisfazione al bisogno istintivo di conoscere *le cause* — che « l'universo è un tutto armonioso di cui Dio è l' anima », è ben lontana dallo spirito generale della filosofia teologica moderna: questa concezione sembrerebbe ai più una *degradazione* dell' Assoluto, ed è infatti incompatibile coi concetti moderni, risultanti da questo processo di *disantropomorfizzazione* progressiva della divinità, di cui parleremo nel § 5°. Di più il dogma della creazione ha per effetto che per il filosofo moderno la quistione dell'origine prima del movimento rientra in quella dell'origine prima dell'universo materiale in generale, l' atto di creare il movimento della materia non potendo distinguersi che per astrazione dall'atto di creare la materia stessa. Contuttociò, anche nella filosofia teologica moderna, il *primo motore* è sempre Dio. Secondo S. Tommaso, la dimostrazione dal moto, che egli prende dalla *Fisica* d'Aristotile, è la via prima e più manifesta per dimostrare l' esistenza divina (1). Dopo la costituzione della meccanica non poteva più essere quistione della dottrina del primo motore nella forma aristotelica: ma la dottrina ammessa dalla

(1) *Summa pars I, quaest. II, art. III.*

Digitized by Google

più parte dei filosofi moderni, che ogni movimento della materia, almeno della inanimata, è dovuto alla trasmissione del movimento di altra materia, lungi di scuotere il principio su cui era fondata la dottrina aristotelica, non faceva anzi che rinvigorirlo, perchè nella teoria impulsionista si vedeva la prova più evidente di questo principio, cioè che la materia non può muoversi da se stessa, e che il movimento deve venirle, per conseguenza, da qualche cosa di distinto da essa, che naturalmente non può essere che lo spirito. Così i filosofi teisti moderni si sono accordati ad ammettere che la materia è passiva ed assolutamente inerte, e che la impulsione, almeno primitiva, del suo moto non può esserle data che da Dio, il quale crea dapprima la materia, poi le imprime il movimento, per un atto, come dice il Lange (1), che, almeno in ispirito, può separarsi. É la dottrina di Cartesio, di Gassendi (2), di Hobbes, di Newton, di Locke, degli occasionalisti, di Berkeley, ecc.: Leibnitz si unice anch'egli al coro generale (3), benchè non si veda perchè nel suo sistema, che fa della materia qualche cosa di vivente e di attivo (dottrina delle monadi), vi sia bisogno ancora della *chiquenaude* (come Pascal chiamava l'azione di Dio nel sistema cartesia-

(1) *Stor. del material.*, t. 1., parte 2., c. 2.

(2) Secondo Gassendi, gli atomi hanno una facoltà naturale interna di muoversi, ma l'impulsione prima di questo movimento è stata data ad essi da Dio. V. Lange, *Stor. del mater.*, t. 1., parte 3., c. 1.

(3) V. *Considerazioni sui principii di vita e sulle nature plastiche* (Dutens, tomo 2., parte 1., pag. 41): la massima che un corpo non può muoversi che per l'urto allontana i motori particolari, ma ci porta al primo motore, perchè la materia essendo indifferente in se stessa a ogni movimento, o al riposo, e possedendo pertanto sempre il movimento con tutta la sua forza e direzione, esso non può esservi stato messo che dall' Autore stesso della materia.

Digitized by Google

no) — a parte la pretesa necessità, di cui qui non è quistione, di spiegare l' armonia prestabilita e la finalità delle leggi del movimento —. Più recentemente—anzi è un concetto che si trova già in germe in alcuni dei filosofi citati (notevolmente in Berkeley)—questa dottrina si è fondata sulla *teoria volizionale della causazione*, secondo la quale la volontà è la sola causa *vera*, cioè *efficiente*, di cui abbiamo esperienza, le altre cause conosciute non essendo che semplici antecedenti di sequenze invariabili, e quindi noi dobbiamo concepire tutte le cause efficienti sul tipo della nostra volontà. È in effetto il solo fondamento che la dottrina possa avere nella scienza moderna. Infatti se il movimento volontario è una causazione nello stesso senso delle causazioni fisiche, cioè una semplice sequenza invariabile, non vi ha motivo di accordare alla volontà il privilegio di essere una causa *produttrice* di movimento, mentre gli altri agenti non sarebbero capaci che di trasmetterlo, essendo da una parte un' applicazione inevitabile del principio della conservazione dell'energia che la volontà non può creare della forza, ma solo dare una nuova forma alla forza già preesistente, e da un'altra parte degli agenti puramente fisici avendo in comune con la volontà il potere di trasformare la forza latente in forza visibile, cioè in movimento meccanico. Ma se è così, non vi ha ragione — se causa vuol dire antecedente di una sequenza invariabile — di vedere in un essere spirituale il solo principio che possa spiegare l'origine del movimento; poichè, ammessa anche la necessità di una causa prima del movimento, resterebbe a provare che questa causa è necessariamente un principio spirituale, e l'esperienza non potrebbe fornirci alcun argomento per assegnare questa funzione a un principio spirituale piuttosto che ad uno non spirituale (1). Per fare ciò non

(1) Cfr. Stuart-Mill *Saggio sul teismo*, I parte, Argoment della causa prima

Digitized by Google

potrebbe darsi che una ragione, cioè che lo spirito è la sola causa *efficiente*, e per conseguenza, tra le cause empiriche del movimento, esso solo è una *vera* causa, e le altre non sono che semplici antecedenti, che, per essere seguiti dall'effetto, hanno bisogno dell'intervento d'una *vera* causa, cioè d'uno spirito. Qui noi vediamo un aspetto di un fatto del più grande valore per comprendere la natura intima e portare un giudizio sulla validità obbiettiva della filosofia teologica, e che mostreremo sotto altri aspetti nel § 7°, cioè che la base logica indispensabile di questa filosofia, e in generale di ogni metafisica, in quanto essa è una spiegazione della natura, è il concetto di causa efficiente, distinta dal semplice antecedente di una sequenza invariabile.

L'importanza dell'idea che il principio motore è lo spirito, come fondamento della filosofia teologica, anche nella storia moderna, naturalmente aumenterebbe, se i concetti di cui parliamo al principio del § 12, cioè quelli dell'anima del mondo e degli astri ed altri analoghi, si classassero in questa filosofia, come sembra più conforme alle loro affinità reali. É evidente infatti che gli agenti di cui si tratta in questi concetti sono più propri a servire da cause del movimento che il Dio del teismo moderno, del quale sono destinati a supplire all'insufficienza, come principio esplicativo dei fenomeni.

§ 3. Oltre a fornire la causa del movimento, la funzione della divinità, come principio esplicativo, si riduce in sostanza a una spiegazione teleologica dei fenomeni. Questa seconda funzione nella filosofia moderna ha, come abbiamo notato, un'importanza di gran lunga superiore alla prima, e alcuni tra i più eminenti dei pensatori moderni, e che il più profondamente hanno esaminato le basi della filosofia teologica, hanno visto nelle cause finali il fondamento unico della teologia

Digitized by Google

naturale (1). Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, questo concetto non è, storicamente, esatto: ciò che è vero è che il punto di vista teologico e quello teleologico sono così naturalmente legati fra di loro, che noi non possiamo concepirli scompagnati l'uno dall'altro, anche nello stadio primitivo e prescientifico della cultura. Da una parte, infatti, la sola forma chiara e intelligibile della dottrina delle cause finali è quella che vede in esse dei fini di un essere intelligente, che concepisce coscientemente un disegno, e lo realizza volontariamente nella materia — l'oscuro concetto di una teleologia *incosciente* o *immanente* di Aristotile, di Hegel, di Schopenauer, ecc. non è che un succedaneo, e tira tutta la sua *vis* esplicativa dalla sua analogia con quello più naturale e più spontaneo di una finalità *cosciente* e *trascendente* — : ora tra le diverse specie della filosofia antropomorfistica la più naturale di tutte (2) e la più propria a realizzare questo concetto di una finalità intelligente e cosciente, è evidentemente la teologica. Da un' altra parte, se si ammette da per tutto nella natura l'azione continua di uno spirito, o di spiriti, analoghi al nostro, e dotati di un intelligenza superiore alla nostra, si può non ammettere al tempo stesso che questi spiriti intel-

(1) V. questo paragr., in seguito, e il paragr. seguente.

(2) Non è difficile di comprendere, anche non considerando la filosofia teologica che come una semplice spiegazione dei fenomeni, perchè nell' uomo primitivo la tendenza spontanea del nostro spirito ad assimilare l' azione delle cause dei fenomeni naturali alle nostre proprie azioni dia luogo a questa filosofia piuttosto che all'ilozoismo (nel senso stretto del termine, perchè alcuni sistemi a cui esso si estende, non sono in realtà che delle forme della filosofia teologica). Basta la riflessione che l'ilozoismo contraddice della maniera più assoluta alla distinzione si ovvia dell'animato e dell'inanimato, ciò che gli dà un carattere più artificioso, che suppone un grado di cultura molto più avanzato.

Digitized by Google

ligenti agiscono con disegno e per uno scopo; e non dare, quindi, dei fenomeni, in un senso lato, una spiegazione teleologica? Noi non dobbiamo dunque esitare a riconoscere una forma della dottrina delle cause finali, più o meno plausibile o chimerica, più o meno sapiente o grossolana, tutte le volte che si parla di una provvidenza, di una saggezza che governa l'universo, di una ragione che presiede all'ordine del mondo, o che si esalta la sapienza delle potenze trascendenti che dominano la natura, anche quando noi non troviamo invocato l'argomento delle cause finali per dimostrare l'esistenza della divinità (1). È vero però che bisogna distinguere

(1) Si è affermato che il concetto delle cause finali è nato con Socrate. È certo che Socrate per provare l'esistenza della divinità si è servito dell'argomento delle cause finali nella stessa forma in cui è usato nella filosofia moderna; e noi non sappiamo che altri l'abbia fatto prima di lui. Ma da ciò si deve concludere, p. e. come il prof. Chiappelli, che «il concetto teleologico della natura balena la prima volta nel pensiero Socratico, come un rispecchiamento esteriore della coscienza etica svelata al mondo greco dal figlio di Fenareta»? (Chiappelli *Interpretaz. panteist. di Platone*, pag. 83). Il prof. Chiappelli non ignora che Anassagora ha detto che «il Nous ordinò tutte le cose che dovevano essere, e quelle che furono e che sono e che saranno» (Fr. 6. e 12 Mull.), e che Aristotile afferma ch'egli ha cercato la causa del bene e del bello, e che perciò ha ammesso nell'universo un'intelligenza «causa del cosmos e di tutto l'ordine» (*Met.* l. I. III. 12-14). Il prof. Chiappelli sa pure che Eraclito parla della prudenza che governa il mondo (Diog. Laert. IX, 1, e Plut. *De Is. et Osir.* c. 77); del λόγος comune a tutti gli esseri (Sesto *adv. Math.* VII 133—il λόγος è comune a tutti gli esseri, evidentemente, perchè tutte le cose non sono che un'obbiettivazione della ragione); della bellissima armonia che Dio produce per la mescolanza dei contrari (Plut. *De an. procreat.* c. 27 e Arist. *Eth. Nic.* VIII. 1); che dice che, quantunque gli uomini considerino alcune cose co-

Digitized by Google

due maniere di spiegare le cose per le cause finali. In un caso è partendo dalla considerazione delle cose che si va all' applicazione del concetto delle cause finali, perchè sono le cose stesse che suggeriscono, più o meno vagamente, con più o meno forza, l'idea di un essere agente con un piano e per uno scopo — anche ad uno spirito non superstizioso nè prevenuto ciecamente in favore di certe dottrine filosofiche —. Nell'altro caso l'esistenza delle cose e il loro modo di essere non si legano all'idea d'un'azione intelligente, con un piano e per uno scopo, che d' una maniera puramente arbitraria; se si applica la spiegazione teleologica, non è che una conseguenza del preconcetto che la natura è fatta o dominata da una causa o da cause intelligenti. Ma questa diffe-

---

me dei mali, ogni cosa per Dio è bella e giusta (*Schol. Venet. ad Iliad.* IV. 4—cfr. Ipocrate περὶ διαίτης c. 11); che riguarda come un δημιουργός il fuoco pensante che è il principio attivo della natura (Proclo *in Ttm.* p. 101); ecc.; e che Diogene d' Apollonia dice, in uno dei frammenti che ce ne restano, che se la sostanza primitiva non fosse intelligente, essa non potrebbe distribuirsi in modo che tutto fosse fatto con misura, come la estate e l'inverno, il giorno e la notte, le piogge, i venti ed il buon tempo, e tutte le altre cose che, chi vorrà riflettervi, troverà esser costituite della maniera più bella (Fr. 4 Mull.). Senza insistere su Anassagora — per lui sarebbe invece più opportuna un'altra nota su quelli che gli attribuiscono la stessa scoverta che il Chiappelli attribuisce a Socrate — noi ci limiteremo a domandare: se nel frammento di Diogene non vi ha una forma dell' argomento delle cause finali; e se le proposizioni di Eraclito non implicano al tempo stesso questi due concetti, che questo principio intelligente, che nel suo sistema corrisponde a ciò che noi chiamiamo Dio, si serve della sua intelligenza, cioè agisce secondo un piano, e che i segni di questo piano sono visibili nell'ordine della natura (benchè egli non affermi esplicitamente, come Socrate e Diogene d'Apollonia, che quest'ordine prova la intelligenza del suo autore).

Digitized by Google

renza, quand'anche potesse servire ad una divisione abbastanza netta, non potrebbe fornirci un criterio per distinguere tra i pensatori—barbari o inciviliti—che vedono nei fenomeni, o in una parte di essi, l'effetto di cause intelligenti e agenti con uno scopo, quelli la cui spiegazione deve dirsi *per le cause finali,* e quegli altri per la cui spiegazione dovrebbe essere inventato un altro nome — chi studia i concetti trascendenti come fenomeni naturali dello spirito umano non può vedere che delle differenze accessorie nel grado più o meno avanzato di cultura di questi pensatori, o nell' elaborazione più o meno sapiente, o nell' aspetto più o meno imponente delle loro dottrine (perchè non ci si permetterebbe di chiamare dottrine anche le credenze del selvaggio e dell' uomo primitivo, quando questo nome si dà alle credenze dell' uomo incivilito, quantunque non siano più razionali?)—Quando il selvaggio attribuisce tutti gli avvenimenti che hanno per lui qualche grado d' interesse o che gli sembrano in qualche modo straordinari, alle intenzioni ostili o benevole degli spiriti feticci o altre divinità, non si dirà che egli spiega i fenomeni per le cause finali; ma chi non riconoscerà una spiegazione per le cause finali quando Bossuet vede nella successione dei fatti storici la realizzazione d'un certo piano della Provvidenza, quantunque questa spiegazione non sia meno chimerica nè meno arbitraria di quella? Tuttavia tra queste due applicazioni del concetto teleologico, quella che sembra avere una certa base nei fenomeni stessi che si tratta di spiegare, e quella che è interamente arbitraria, è giusto di non riconoscere che nella prima un valore filosofico, quantunque anche la seconda derivi in parte dal bisogno di una spiegazione dei fenomeni, e sia quindi anch'essa una manifestazione della metafisica naturale del nostro spirito.

Per indicare le applicazioni *filosofiche* più importanti

Digitized by Google

della spiegazione teleologica, cominceremo distinguendo col Janet due specie di finalità, quella d'*uso* o di *appropriazione*, e quella di *piano*. Noi esporremo questa distinzione con le parole stesse di quest'autore: «Nell'una e nell'altra vi ha sistema, e ogni sistema implica coordinazione: ma nell' una la coordinazione giunge a un effetto finale, che prende il carattere d'uno scopo; nell' altra la coordinazione non ha quest' effetto..... Nella finalità di piano, quando l'ordine è realizzato, sembra che tutto sia finito; mentre nella finalità d'uso quest'ordine stesso è coordinato a qualche altra cosa, che è l'interesse dell'essere vivente» (1). Il tipo della finalità d'uso o d'appropriazione è la finalità *interna* degli esseri organizzati — *interna*, perchè lo scopo è riposto nell'essere stesso, e non nella sua utilità per un altro: — essa consiste in questo fatto generale della natura organica — interpretato per un'assimilazione delle opere della natura a quelle dell' industria umana — che ogni organo è utile all' organismo, e una moltitudine di organi e di funzioni concorrono a una stessa azione definitiva, e tutti insieme a un risultato unico, cioè la conservazione dell'organismo stesso individuale e della sua specie. Gli esempi di questa sorta di finalità (la struttura dell' occhio, dell' orecchio, degli organi del movimento, ecc.) sono i più probanti, o che hanno più aria di esserlo, fra tutti quelli enumerati nei trattati di *teologia fisica* o in altre opere analoghe che cercano di stabilire sui fatti una o un'altra forma della filosofia teologica; e possono ridursi, almeno i più importanti, a due categorie: l'appropriazione di ciascun organo alla sua funzione e la cooperazione funzionale degli organi; e gl'istinti degli animali (benchè in questo secondo caso, l' analogia con le opere dell' industria umana essendo

(1) Janet *Le cause finali*, pag. 247.

Digitized by Google

più lontana, altre forme della spiegazione antropomorfistica (1) sembrino più naturali che la spiegazione teologica ordinaria). È su quest'ordine di fatti che si fonda il prototipo degli argomenti delle cause finali, cioè quello di Socrate (2). Ed è pure di questa sorta di finalità che

(1) V. art. II.

(2) Senof. *Memorab.* l. I. c. IV. Socrate, per dimostrare l'esistenza degli Dei, domanda al suo interlocutore (Aristodemo): « Ti sembrano più ammirabili quelli che hanno fatto figure senza senso e senza movimento, o quelli che cose animate, dotate d'intelligenza e di movimento? — Quelli che cose animate, rispose; sempre che siano fatte, non da una specie d'accidente, ma per conoscenza. — Ma delle cose, ripigliò Socrate, di cui non può giudicarsi per qual fine esistano, e di quelle altre che hanno visibilmente utilità, quali giudichi essere opera di accidente, e quali di conoscenza? — È giusto che quanto è fatto per utilità sia opera di conoscenza, rispose Aristodemo.—Non ti sembra dunque che il primo che formò gli uomini, per utilità loro abbia apprestato degli organi per cui sentissero tutto; gli occhi, vale a dire, per vedere gli oggetti visibili, gli orecchi per udire ciò che può essere udito?.... Oltre a ciò non ti sembra questa opera di provvidenza, che essendo la vista una cosa assai delicata, sia stata guernita di palpebre, che, come porte, qualora debba adoperarsi, si aprono, e nel sonno poi si chiudono? E che, affinchè non possano nuocerle i venti, le abbia fatto nascere come un riparo di peli, e l'abbia assicurato con le ciglia, come con una grondaia, da tutto ciò che è sopra gli occhi, perchè neppure il sudore che colà dalla fronte possa nuocerle?.... E che tutti gli animali abbiano i denti dinnanzi adatti a tagliare, ed i molari a stritolare ciò che ricevono tagliato?.... Cose fatte con tanta avvertenza puoi chiamare in dubbio se siano piuttosto opera di accidente che di provvidenza? — Io no, per Dio, rispose Aristodemo; anzi in tal maniera considerandole, mi sembrano lavori di un artefice sapientissimo e amante delle creature viventi. — E quell'avere ispirato..... amore di propagarsi, ed alle madri amore di allevare il parto, ed ai figli un sommo desiderio di vivere e sommo timor di morire? Senza dubbio an-

Digitized by Google

parlano, principalmente o anche esclusivamente, quei filosofi moderni, che, come abbiamo accennato al principio del paragrafo, vedono nelle cause finali il fondamento unico della teologia naturale. Kant dice (1): « Le cose della natura che noi non troviamo possibili se non come fini (cioè gli esseri organizzati) (2) formano la principale prova della contingenza dell' universo, e il solo argomento che conduca il senso comune e i filosofi a riattaccare il mondo ad un essere esistente fuori di esso ed intelligente ». E Stuart-Mill: « È nella struttura e le operazioni della vita animale e vegetale che i segni di piano sono i più evidenti. Senza questi segni è probabile che la parte pensante dell'umanità non avrebbe mai trovato nei fenomeni della natura alcuna prova dell'esistenza d'un Dio. Ma dacchè dall'organizzazione degli esseri viventi fu inferita l'esistenza d'un Dio, altre parti della natura, come la struttura del sistema solare, parvero pure fornire delle testimonianze più o meno probanti in appoggio di questa credenza « (3).

L'altra forma della finalità di appropriazione, cioè la finalità *esterna* (vale a dire quella in cui una cosa si considera come mezzo per un' altra, come fatta per la sua utilità), non ha nei fatti stessi un appoggio così forte come l'*interna*. L'appropriazione del mondo ester-

che queste sembrano opere di tale artefice, che abbia deliberato di fare esistere degli esseri animati ».

L'argomento, in questa forma rudimentaria in cui è presentato da Socrate, è, per l'etiologia della filosofia teologica, infinitamente più interessante che gli sviluppi sapienti dei moderni: appunto perchè non suppone delle conoscenze scientifiche, esso è l' espressione più fedele di uno dei motivi del teismo, quale effettivamente ha potuto contribuire alla sua formazione.

(1) *Critica del giudizio*, § 74.

(2) V. la stessa opera, *passim* e notevolmente § 81.

(3) *Saggio sul teismo*, seconda parte.

Digitized by Google

no ai bisogni dell' organismo, invece che come un aggiustamento dell'ambiente all'organismo, può interpretarsi come un aggiustamento dell'organismo stesso all'ambiente, ed è così infatti che è interpretato dal darwinismo. Ma se si ammette la spiegazione per le cause finali, il concetto di una finalità esterna è così ovvio che quello di una finalità interna: se infatti è un'Intelligenza che ha prodotto tanto gli organismi quanto il loro ambiente, non vi ha ragione perchè essa si sia astretta ad adattare sempre l' organismo all' ambiente preesistente, senza mai modificare l'ambiente stesso per adattarlo all' organismo che doveva esservi collocato. Di più noi non possiamo concepire le operazioni di un essere intelligente che come indirizzate a uno scopo ultimo che ci sembri avere un valore per se stesso, cioè come fatte nell'interesse di qualcuno: ora questo qualcuno nell'interesse di cui gli organismi sono stati fatti, noi non possiamo supporre che siano gli organismi stessi, eccetto l'uomo; i vegetali non hanno interesse di sorta, perchè non sentono, e l' esistenza dei bruti è ai nostri occhi troppo miserabile, perchè noi possiamo attribuirle un gran valore per se stessa, e vedervi uno scopo ultimo dell'azione creatrice. Così la filosofia teologica ha sempre ammesso Dio e l'uomo come fini ultimi della creazione. Come una città e tutte le cose che sono in essa sono fatte per i cittadini, così l'universo e tutto ciò che è in esso sono stati fatti, dicevano gli Stoici, per gli dei e per gli uomini (1); e i teologi cristiani ora dicono che Dio ha creato il mondo per la sua gloria, ed ora che l'ha creato per la sua bontà, cioè per amore degli uomini. Di questi due concetti sul fine ultimo della creazione, che tutte le cose sono fatte per l' uomo, e che

(1) V. Cic. *De nat. Deor.* II. 62. Cfr. *ibid.* II. 53, Diog. Laert. VII. 138, ecc.

Digitized by Google

sono fatte per Dio stesso, il primo è suggerito dall'osservazione degli stessi fatti (non essendo che l' esagerazione d'un fatto reale, dopo avergli impresso la forma comune della spiegazione teleologica, cioè aver trasformato il risultato in uno scopo); mentre il secondo implica delle idee troppo trascendenti per potersene formare una rappresentazione chiara ed ovvia — oltre che sembra in contraddizione con la dottrina della bontà infinita di Dio e con quella della sua infinita perfezione (è in questo caso che è particolarmente applicabile l'obbiezione di Spinoza che, se Dio agisce per un fine, egli desidera necessariameute qualche cosa di cui è privo, e per conseguenza non è perfetto)—.Così l'antropomorfismo, come spiegazione teleologica dei fenomeni, ha per conseguenza naturale l' *antropocentrismo*. Quest' antropocentrismo è espresso nella forma più ingenua e più naturale nel discorso che Cicerone mette in bocca allo stoico (1). A vantaggio di chi è stato fatto l'universo? Degli alberi e delle erbe, che sono privi di senso? Ciò è evidentemente assurdo. O forse delle bestie? Ma non è più verisimile che gli Dei abbiano lavorato tanto per degli esseri muti e inintelligenti..... E chi vorrà credere che la terra produca i suoi frutti per le bestie, le quali del resto non sanno nè seminare, nè arare, nè raccogliere questi frutti, nè conservarli?.... Le bestie stesse anzi, furono create ad uso dell' uomo. E invero a che altro servono le pecore se non a vestire l'uomo con la loro lana? E la fedele guardia dei cani, l'arte che hanno di accarezzare il padrone, l'odio degli stranieri, il sottile odorato, la destrezza nella caccia, che altro significa se non che furono fatti ad uso degli uomini?..... E a che altro è buono il porco se non ad essere mangiato? l'anima, dice Crisippo, gli è stata data invece di sale,

(1) *De nat. Deor.* l. II.

Digitized by Google

per non putrefarsi. E i pesci, e gli uccelli, da cui ne vengono dei piaceri sì variati, che sembra che la Provvidenza sia stata epicurea? (1) Se il teleologista spiega così l'esistenza degli esseri organizzati, cioè di quelli che Kant chiama i fini della natura, a più forte ragione applicherà questa spiegazione alla natura inorganica, la cui finalità non potrebbe essere che esteriore. Non è naturale infatti che l'adattamento dell'uomo al mondo in cui vive, sia interpretato invece dal teleologista come un adattamento del mondo stesso all' uomo? E anche là dove non esiste l'ombra d'un adattamento qualsiasi, potrebbe egli confessare che non vi ha uno scopo, senza mettersi in contraddizione col principio del governo provvidenziale dell'universo, o con quello della saggezza e potenza infinite dell'essere da cui è governato? Così il teologo fisico non esiterà ad affermare che anche le grandi forze della natura, troppo lontane o troppo indocili perchè l' uomo possa mai sperare di dominarle, sono state fatte per suo uso e servizio. Lo scopo per cui la luna è stata creata, è, dice Fénelon, di rischiararci durante l'assenza del sole; secondo gli Stoici, il giorno è stato fatto per poter accudire alle nostre faccende, la notte per riposare (2); le rivoluzioni degli astri in generale, oltre che alla coerenza dell'universo, servono a dare agli uomini lo spettacolo più bello, e a metterli in grado di conoscere, misurando il loro corso, la maturità, la varietà e le vicissitudini delle stagioni (3). Secondo lo stesso Fénelon, l'acqua è stata fatta per dissetare gli uomini e le campagne aride; l'oceano per sostenere i vascelli; ecc. Questo modo di spiegazione spesso ha dato luogo a riflessioni, non solo chimeriche, ma

(1) V. *Op. cit.* l. II. 53 e 62-64.
(2) Cic. *Op. cit.* II. 53.
(3) *Ibid.* II. 62.

Digitized by Google

frivole e puerili. Secondo Bernardino Saint-Pierre, « i cani sono d'ordinario di due tinte opposte, l'una chiara e l'altra scura, affinchè in qualunque luogo siano nella casa, essi possano essere visti sui mobili, col colore dei quali si confonderebbero..... Le pulci si gettano, da per tutto dove sono, sui colori bianchi. Quest'istinto è stato loro dato affinchè possiamo pigliarle più facilmente ». Questa forma della dottrina delle cause finali nella filosofia moderna è caduta in disuetudine (quantunque Kant l'abbia risuscitata, imprimendole il carattere pietista della sua filosofia pratica, cioè dichiarando che lo scopo ultimo del Creatore non è la felicità dell' uomo, ma la moralità). Tuttavia non si può non riconoscervi, anche nelle sue applicazioni più esagerate, uno sviluppo naturale e logico dei principii di questa dottrina. L'*antropocentrismo* non è evidentemente che una forma particolare dell'*antropomorfismo*. Attribuendo alle forze costituitive della natura di agire con intelligenza e per uno scopo, noi assimiliamo il modo d' azione di queste forze al nostro modo d' azione umano; e ciò facciamo perchè è questo che noi comprendiamo il più facilmente, essendoci necessariamente il più familiare. Per la stessa ragione noi dobbiamo attribuire ad esse, come scopo ultimo, uno scopo nostro, umano, perchè è questo che noi siamo abituati a considerare come interessante ed avente un valore per se stesso, e che noi comprendiamo il più facilmente, perchè è un'idea con cui siamo familiarizzati; così all'essere più elevato noi attribuiamo il fine più elevato che l' uomo possa proporsi, cioè la felicità o, più generalmente, il bene, delle creature umane.

L'esempio più colpente della finalità *di piano* sono i movimenti dei corpi celesti. Per gli antichi era una prova dell' esistenza della divinità superiore anche a quella dedotta dagli esseri organizzati — fatto che sembra in contraddizione con le proposizioni citate di Mill

Digitized by Google

e di Kant —. Ciò è evidentemente perchè i fenomeni più grandiosi della natura sono i più propri ad eccitare i sentimenti associati al concetto del divino. Inoltre era un' idea suggerita naturalmente dalla credenza popolare della divinità degli astri. Noi abbiamo visto che, secondo Platone, due cose ci fanno credere all' esistenza degli dei: l'una è che l'anima è la causa prima del movimento, e l'altra, *l'ordine che si osserva nel movimento degli astri* e — proposizione accessoria — in quante altre cose sono soggette alla potestà dell'intelletto, che dispose il tutto. Poco dopo (1), ritornando sullo stesso concetto, dice: che non si potrà mai avere vera pietà verso gli dei, se non si è convinti delle due cose di cui ha parlato, l'anima essere il principio delle cose generate e ciò che regge tutti i corpi, e « la dimostrata negli astri intelligenza degli esseri ». Nel Filebo (2) fa domandare da Socrate se si deve dire che quest' universo è retto da una forza irrazionale e che agisce a caso, o che è governato da una mente e una sapienza ordinatrice; e rispondere da Protarco che confessare che tutto è governato da una mente è degno dell'aspetto del mondo, del sole, della luna, degli astri, e delle loro rivoluzioni. Poi Socrate dice (3) che vi ha nell'universo molto Illimitato, sufficiente Limite, e una causa non ignobile ad essi presente, *che ordina e dispone gli anni, i tempi dell'anno e del giorno, e i mesi*, e che si chiama a buon dritto mente e sapienza. Il simile che in Platone vediamo negli Stoici. Secondo Cleanto, la nozione della divinità nello spirito umano proviene da quattro cause: il presentimento delle cose future; il terrore che c'incutono i fulmini, le tempeste, i terremoti,

(1) *Leggi* 967 d.
(2) 28 d-e.
(3) *Fil.* 30 c.

Digitized by Google

e altri avvenimenti straordinari e terribili; le comodità della vita che si raccolgono in gran copia (argomento delle cause finali nel senso antropocentrico); e l'ordine e la regolarità dei movimenti degli astri, che per se stessi dimostrano non essere opera del caso, ma esservi una mente che li governa (1). E nel discorso che gli fa pronunziare Cicerone, lo stoico dice: « Il senso e l'intelligenza degli astri sono dimostrati dal loro ordine e la loro costanza. Niente infatti può muoversi con ordine e con numero senza intendimento..... Ragioni le quali chi ben ponderi, sarà ignorante ed empio, se negherà esservi gli Dei » (2). Questo concetto campeggia in tutto il discorso dello stoico; riapparisce, diversamente lumeggiato, nei c. 21, 35, 38, 56, 61, ecc.; e già, cominciando a parlare dell'esistenza degli Dei, egli aveva detto che ciò non ha bisogno di lungo ragionamento, perchè che vi ha di così evidente, alzando gli occhi e contemplando le cose celesti, che esservi qualche divinità di una mente eccellente che regge queste cose? (3) Delle idee che ricordano questa prova della divinità si trovano anche nelle antiche religioni più evolute — ciò che dimostra la continuità tra i concetti della filosofia teologica popolare e prescientifica e di quella dei metafisici —, e in una forma anche più vicina al concetto moderno, cioè in cui l'ordine dei movimenti dei corpi celesti è attribuito, non a delle divinità che sono loro proprie e li animano, ma alla divinità suprema. Presso i Caldei, Belo fissa le stelle, stabilisce la dimora del sole e dei pianeti, « affinchè essi conoscano i loro limiti e non possano allontanarsene ». Presso gli Egiziani è Osiride che « mantiene l'ordine nell'universo »

(1) V. Cicer. *De Nat. Deor.* II. 5 e III. 7.
(2) *De Nat. Deor.* II. c. 16.
(3) II. 2.

Digitized by Google

e che ha tracciato al cielo e alla terra « la via donde essi non si allontanano » (1). « Dimmi, o Ahura! domanda il Zend-Avesta, chi, se non tu, fa crescere e decrescere la luna? chi ha aperto le loro vie al sole e alle stelle? chi ha fatto la luce benefica e le tenebre? i mattini, i mesi e le notti? » (2) E un inno del Rig-Veda dice: « Il sole e la luna si muovono in successione regolare, affinchè noi possiamo credere, o Indra » (3) Evidentemente è questo stesso il concetto, o uno dei concetti, espresso nelle parole del salmista, che i cieli narrano la gloria di Dio.

La finalità *di piano* è suscettibile, per se stessa, d'un'estensione assai più grande che la finalità d'uso — il cui valore esplicativo sembra circoscritto nel dominio della vita e dell'organizzazione —. Ogni ordine potendo interpretarsi come la realizzazione d'un piano, e quest'interpretazione essendo la più conforme alle tendenze spontanee del nostro spirito, ogni altra regolarità della natura suggerisce, così naturalmente che quella dei grandi fenomeni del cielo, l'idea di piano e d'intelligenza: se la suggestione è meno viva, è perchè pochi fenomeni destano in noi, come quelli, questo sentimento del *sublime*, così vicino al sentimento religioso, forse perchè è uno stesso elemento, il *terrore*, che è alla base dell'uno e dell'altro. Fra gli altri esempi di finalità di piano possiamo indicare in primo luogo le forme regolari che la natura sembra ricercare in alcune delle sue produzioni, p. e. i cristalli e gli esseri viventi. Uno dei fatti da cui Ippocrate concludeva che « erudita è la natura, quantunque non abbia imparato », era la simme-

(1) V. Goblet d'Alviella *L'idea di Dio* ecc. p. 185 e 187.
(2) V. Max-Müller *La scienza della religione*, IV.
(3) Goblet d'Alviella *Op. cit.* p. 188.

Digitized by Google

tria dei corpi organizzati (1). Schelling (2), dopo aver parlato della « geometria sublime » che osservano i corpi celesti nelle loro rivoluzioni, soggiunge: « La natura là dove agisce liberamente, in ciascuna transizione dallo stato indeterminato allo stato fisso, crea anche allora spontaneamente delle forme regolari. Questa regolarità apparisce nelle cristallizzazioni d'un ordine elevato..... Come spiegare tutto ció, se non si ammette che esiste una produttività incosciente, ma originariamente della stessa natura che l'attività cosciente, e di cui non possiamo vedere che il semplice riflesso nella natura? ». Più recentemente si è anche parlato dell' *architettura* degli atomi, questi sono stati paragonati a degli oggetti manifatti, e si è vista nella supposta regolarità delle loro forme una prova della creazione della materia. Un altro segno di finalità di piano che si è visto negli esseri organizzati è, oltre alla simmetria delle loro forme, l'unità di disegno in esseri differenti, cioè la loro distribuzione in gruppi, in ciascuno dei quali si realizza variamente uno stesso tipo definito. Questa sembra ad Agassiz una prova dell'esistenza di Dio superiore anche a quella della finalità *d'uso* dei loro organi. Che degli esseri aventi degli attributi sì diversi, e viventi in circostanze sì differenti si conformino costantemente a dei tipi generali identici; p. e. che tutti gli animali, in tutte le posizioni geografiche, nella successione di tutte le epoche geologiche, siano costruiti sui quattro grandi piani di struttura stabiliti da Cuvier; è un risultato, egli dice, che è impossibile di attribuire alle sole forze fisiche, a meno che esse non abbiano immaginato questi

(1) V. Galeno *De placitis Hippocratis et Platonis* l. 9. c. 8. in fine.

(2) *Introduz. al Saggio d'un sistema della natura.* (Scritti filosofici tradotti da Bénard, pag. 362-363).

Digitized by Google

piani, e non li abbiano poi impressi nel mondo materiale come una forma dentro cui la natura fonderebbe ormai costantemente tutti gli esseri (1). Ogni regolarità nei fenomeni, in cui non si vede una conseguenza necessaria delle leggi meccaniche, dimostra, per il teleologista, un disegno e uno scopo. Come infatti i movimenti disordinati degli elementi della materia, in cui non vi ha altra regolarità, inerente alla loro natura stessa, che quella delle leggi del movimento, possono dar luogo a delle successioni regolari che non potrebbero dedursi da queste leggi? p. e. a delle serie circolari e costanti di avvenimenti, quali le rivoluzioni planetarie, o i fenomeni evolutivi della materia organizzata, in cui si vede l'essere nella sua maturità riprodurre il germe da cui è incominciato il suo sviluppo, e la stessa serie regolare di stati ripetersi di generazione in generazione? Queste regolarità nella successione dei fenomeni non essendo una conseguenza necessaria delle leggi dell' urto e del movimento, le sole che siano essenziali alla materia, o deve ammettersi che siano semplici effetti dell'azzardo, o che una mente ordinatrice dirige i movimenti della materia, preordinandoli a questo scopo. Così il teleologista divide tutte le azioni della natura in due campi: l'uno è il dominio del meccanismo, e l'altro delle cause finali. Questo mondo, dice Platone, è nato dal concorso della mente e della necessità. Vi hanno due specie di cause, l'una necessaria e l'altra divina: le cause prime sono quelle che producono con intelligenza il buono e il bello (cioè quelle della specie divina); quelle che sono mosse necessariamente da altre cose e muovono necessariamente altre cose, sono delle cause seconde, dei mezzi di cui

(1) Agassiz *Della specie e della classificaz. in zoologia*, cap. I. IV. V, VI, VII. ecc.

Digitized by Google

Dio si serve per realizzare, per quanto è possibile, l'Idea dell'ottimo (1). Kant oppone continuamente il meccanismo e la finalità come le due sole forme possibili in cui noi possiamo rappresentarci il modo di produzione delle cose. Vi hanno delle cose la cui produzione è possibile secondo leggi puramente meccaniche; ma altre produzioni della natura non sono possibili, almeno per noi, secondo leggi puramente meccaniche. Per queste vale, almeno subbiettivamente, oltre al meccanismo della natura, determinato dalle sole leggi del movimento, un'altra specie di causalità, cioè quella delle cause finali, relativamente alle quali le leggi delle forze motrici non sarebbero che delle cause intermediarie (2). La finalità d'una cosa (cioè la sua produzione per delle cause finali) e la contingenza di questa cosa sono due concetti che si implicano reciprocamente: da una parte il concetto di una cosa di cui ci rappresentiamo l'esistenza o la forma come possibile sotto la condizione di un fine, è inseparabile dal concetto della contingenza della cosa (3); e da un'altra parte il concetto della finalità della natura nelle sue produzioni è un concetto necessario al giudizio umano, che si applica a tutto ciò che vi ha di contingente nelle leggi particolari della natura, cioè che non può dedursi dalle sue leggi generali (che sono quelle della materia e del movimento) (4). Secondo Lachelier, la nostra credenza nel corso uniforme della natura implica due principii: quello delle cause efficienti e quello delle cause finali. A non considerare che le leggi del movimento, non vi ha alcuna ragione perchè gli elementi della materia continuino ad aggrup-

(1) Plato. *Tim.* 46 c — e, 48 a, 68 e — 69 a.
(2) V. *Critica del giudizio* §. 69, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 81, ecc.
(3) V. *Crit. del giud.* §. 74, 60, 72, 73, ecc.
(4) *Crit. del giud.* §. 75.

Digitized by Google

parsi nello stesso ordine, perchè l'insieme delle direzioni e delle velocità dei loro movimenti sia tale da riprodurre a punto designato le stesse combinazioni. Così se noi abbiamo confidenza nella stabilità dell'ordine del mondo, è perchè sappiamo già che esso è l'interesse supremo della natura, e che le cause di cui sembra il risultato necessario non sono che i mezzi saggiamente concertati per istabilirlo (1). E Janet dice: L'esistenza stessa delle leggi nella natura (egli parla qui evidentemente delle leggi altre che quelle del movimento) è un fatto di finalità. Noi possiamo infatti concepire che i fenomeni potrebbero prodursi in modo da non permettere alcuna previsione certa per l'avvenire, e non vi ha alcuna ragione perchè essi non si producano così, se si suppongono all'origine degli elementi puramente materiali, in cui non preesisterebbe alcun principio d'ordine e d'armonia. Il solo fatto dell'esistenza d'un ordine qualunque attesta l'esistenza d'un'altra causa che la causa meccanica, poichè questa è indifferente a produrre alcuna combinazione regolare. Se nondimeno tali combinazioni esistono, e sono esistite da tempi infiniti, è dunque che la materia è stata diretta o si è diretta da se stessa, nei suoi movimenti, in vista di produrre questi sistemi, queste combinazioni e questi piani da cui risulta l'ordine del mondo: ciò che equivale a dire che la materia ha obbedito a un'altra causa che la causa meccanica (2). Quest'opposizione tra il meccanismo e le cause finali è suggerita naturalmente dall'azione umana, che è il tipo della finalità e il fatto d'esperienza da cui ne è venuta l'idea: da una parte il mondo esteriore con le sue leggi indipendenti dalla volontà umana, da un'altra parte l'uomo, che non

(1) *Del fondamento dell'induzione.*

(2) Janet *Le cause finali*, l. 1. c. 5.

Digitized by Google

può agire su di esso che iniziando nuove serie di movimenti, che una volta incominciati, si continuano e si trasmettono secondo le loro leggi fatali. Quest'opposizione corrisponde pure a quella del necessario e del contingente: il necessario è in contraddizione col volontario, e le tendenze istintive del nostro spirito, da cui si originano i concetti metafisici, ci conducono a identeficare il necessario col meccanico, e il non necessario, o il contingente, col volontario. Infatti, come vedremo più chiaramente nel seguito di questo scritto, lo spirito umano ha due tipi della causalità efficiente, ai quali tende spontaneamente ad assimilare tutte le azioni della natura: l'uno è il movimento meccanico, trasmesso per l'urto, e l'altro l'azione volontaria. Di questi due tipi di azione è nel primo che noi vediamo realizzata l'idea di necessità — che è il carattere distintivo della causazione efficiente —; nell'azione volontaria, essendo anch'essa, secondo le nostre credenze istintive, una causazione efficiente, vi ha un momento che noi consideriamo in qualche modo come necessario, è la successione del movimento all'atto della volontà che lo comanda; ma l'azione stessa, nella sua totalità, è per noi l'antitesi del necessario, la credenza naturale dell'uomo sui fenomeni interni della volontà non essendo il determinismo, ma il libero arbitrio. Non vi ha dubbio che quando il teleologista oppone il meccanismo alla finalità, l'idea che la parola meccanismo suggerisce immediatamente al suo spirito non sia il meccanismo di Democrito e di Cartesio, quello del movimento trasmesso per l'urto: dei due dominii in cui egli divide tutte le azioni della natura, quello del meccanismo e quello delle cause finali, l'azione fisica a distanza deve prendere posto, per lui, nel secondo piuttosto che nel primo. Il fenomeno dell'azione a distanza non è, in fatti, necessario — necessario, nel senso metafisico, significa:

Digitized by Google

ciò il cui opposto è inconcepibile, o almeno difficile ad essere concepito—.Che necessità, in questo senso, vi ha in effetto che una molecola di materia, per la semplice presenza di un'altra molecola, acquisti una tendenza a muoversi verso di essa? Le leggi del movimento—cioè del movimento che si trasmette per impulsione—sono, dice d'Alembert, di verità necessaria; ma quella della gravità, supposto che essa non abbia l'impulsione per causa, non potrebbe essere in alcun senso di verità necessaria; la caduta dei corpi pesanti, in questa supposizione, sarebbe la conseguenza di una volontà immediata e particolare del Creatore, e senza questa volontà espressa un corpo posto nell'aria vi resterebbe in riposo (1). Così Clarke afferma che i principii matematici della filosofia (cioè le teorie di Newton) sono contrarí a quelli dei materialisti, perchè « mentre i materialisti suppongono che la struttura dell' universo può essere stata prodotta dai soli principii meccanici della materia e del movimento, della necessità e della fatalità, i principii matematici della filosofia fanno vedere al contrario che lo stato delle cose non ha potuto essere prodotto che da una causa intelligente e libera » (2). E il matematico Cotes nella prefazione alla II edizione dei *Principii* di Newton, ponendo la gravità come una proprietà primitiva della materia, aggiunge una filippica contro i materialisti, che fanno tutto nascere per necessità, mentre il sistema di Newton fa tutto provenire dalla volontà del Creatore, e osserva che le leggi della natura offrono numerosi indizi del disegno più saggio, ma nessuna traccia di necessità (3). A. Comte ha notato giustamente che la filosofia teologica, anche nell'infanzia

(1) *Princ. delle conosc.* XVI.

(2) Lettere tra Clarke e Leibnitz. *Seconda Replica di Clarke*, I.

(3) V. Lange *Stor. del material.* t. 1. parte 3. c. 3.

Digitized by Google

dello spirito umano, pur costituendo una spiegazione universale dei fenomeni, non si applicava ai fenomeni più fafamiliari, i quali sono stati sempre riguardati come soggetti a leggi naturali, invece di essere attribuiti alla volontà arbitraria degli agenti soprannaturali (1). Quando il filosofo teologico moderno divide i fenomeni in *necessari* e *contingenti*, e spiega tutto per le cause finali, tranne i fenomeni *necessari*, egli fa precisamente come il suo antenato selvaggio o barbaro, perchè le successioni di fenomeni che ci sembrano *necessarie*, sono appunto quelle che ci sono *le più familiari* (2). Quando il Pelle-Rossa non comprende, osserva un autore che ha studiato i costumi di queste popolazioni, dice che è uno spirito (3). E non è così che fa pure il metafisico incivilito? — notiamo che il *comprensibile*, come il *necessario*, non è per noi che ciò che ci è *il più familiare* (4)—. La differenza tra il selvaggio e il metafisico incivilito è che il primo spiega immediatamente per l'azione degli spiriti i fenomeni particolari; il secondo ammette ordinariamente che i fenomenti ubbidiscono a delle leggi costanti, ma quando non *comprende* queste leggi, o, ciò che è lo stesso, quando esse non gli sembrano *necessarie* (perchè non si tratta delle successioni di fenomeni che ci sono *le più familiari*), egli fa come il selvaggio, le spiega per l'azione di uno spirito, che produce nella natura dei fenomeni ch' egli giudica al di sopra delle forze della natura stessa. L' intenzione dello spirito è per lo più ostile, secondo il selvaggio; secondo il metafisico incivilito, benevola: di più la spiegazione *teleologica* del secondo non è ordinariamente così chimerica come

(1) *Corso di filos. posit.* ed. 4. vol 4. p. 491.
(2) V. c. 4.
(3) V. Goblet d'Alviella *L'idea di Dio* ecc. p. 68.
(4) V. cap. 4.

Digitized by Google

quella del primo. Tale è la costituzione della natura e più ancora quella dello spirito umano, che, purchè cerchi in questa direzione, egli non potrà mancare di trovare nelle leggi stesse dei fenomeni i segni d'un piano intelligente: egli li vedrà sia in questo fatto sorprendente, che le leggi della natura contengono spesso dei rapporti metrici i più semplici e i più regolari (p. e. l'eguaglianza, la proporzionalità, la ragione inversa al quadrato, ecc.), e sembrano tali da rendere i fenomeni il più facilmente intelligibili; sia in altre circostanze proprie ad alcune di queste leggi che gli suggeriranno pure, vivamente o debolmente, l'idea di uno scopo o di una coordinazione interessante per se stessa e voluta; sia infine nel fatto stesso che sono delle leggi, perchè la legge implica un ordine e una regolarità, e questi sono *contingenti,* cioè non sono una conseguenza necessaria dell'essenza stessa dei fenomeni — non si può infatti concepire che i fenomeni avrebbero potuto formare un chaos, più chaotico di quello che alcun mitologo abbia mai immaginato, cioè senz'alcun ordine, senz'alcuna legge, senz'alcuna uniformità nelle loro sequenze e nelle loro coesistenze? — dunque, ne concluderà il teleologista, quest'ordine e questa regolarità non possono spiegarsi che per una Mente ordinatrice e regolatrice.

Malgrado l'opposizione sì naturale tra il meccanismo e la finalità, la tendenza a spiegare teleologicamente tutto ciò che non è necessario, sviluppata con conseguenza, non può non oltrepassare il limite fra questi due dominii in cui i teleologisti dividono ordinariamente le azioni della natura. È ovvia infatti la riflessione che le stesse leggi del movimento, anche di quello derivante dall' impulsione, non sono nemmeno esse *necessarie,* benchè l'impulsione stessa sia *necessaria* — per essere tali esse dovrebbero essere una suggestione dell'esperienza più familiare, e non, come sono state in

Digitized by Google

realtà, delle scoperte scientifiche (1) —: ne segue che la spiegazione teleologica deve applicarsi anche a queste leggi. D'altronde è solo il necessario nel senso stretto, vale a dire ciò il cui contrario è affatto inconcepibile, che è assolutamente in contraddizione col volontario: ora questa necessità nel senso stretto non può trovarsi mai nelle verità esistenziali, e tutte le leggi della natura sono delle verità esistenziali (2). Per conseguenza, non vi ha legge della natura a cui la spiegazione teleologica non sia applicabile. Così molti filosofi moderni hanno spiegato per le cause finali anche le leggi della meccanica. Secondo Malebranche Dio scelse queste leggi perchè sono le più semplici — cioè, come abbiamo accennato, contengono i rapporti metrici più semplici, e sono le più proprie a produrre, con mezzi i più uniformi, un'immensa varietà di fenomeni —. « Avendo risoluto di produrre per le vie più semplici questa varietà infinita di creature che noi ammiriamo, Dio ha voluto che i corpi si muovessero in linea retta, perchè questa linea è la più semplice ». E prevedendo il loro urto, ha stabilito la legge generale della comunicazione dei movimenti; e queste due leggi naturali, che sono le più semplici di tutte, bastano, i primi movimenti essendo saggiamente distribuiti, per produrre il mondo quale noi lo vediamo (3). Dio segue sempre, nell' esecuzione dei suoi disegni, le vie più semplici, perchè sono le più sagge e quelle che l'onorano di più (4). La contingenza

(1) V. cap. IV.

(2) V. il Saggio 1.

(3) Malebranche *Ricerca della ver. Schiarim.* XV. (Risp. alla 4. prova), l. 6. parte 2. c. 4., *Conversaz. sulla metaf.* XXV, XXVII, ecc.

(4) Malebranche *Medit. crist.* VII. n. 15, V, XI. n. 13, *Ric. della ver. Schiarim.* XV. (Risp. alla 4. prova), *Schiarim.* VI, l. 3. parte 2. c. 6, *Convers. sulla metaf.* IX. X e XI, ecc.

Digitized by Google

delle leggi del movimento e la loro dipendenza dal principio delle cause finali era una delle tesi favorite di Leibnitz e della sua scuola. Il pensiero di Leibnitz su ciò può riassumersi con queste parole dell'autore stesso: « La saggezza suprema di Dio gli ha fatto scegliere sovratutto le leggi del movimento le meglio aggiustate e le più convenienti alle ragioni astratte o metafisiche... Ed è sorprendente che per la sola considerazione delle cause efficienti o della materia non si potrebbe rendere ragione di queste leggi del movimento, scoverte al nostro tempo, e di cui una parte è stata scoverta da me stesso. Perchè io ho trovato che vi bisogna ricorrere alle cause finali, e che queste leggi non dipendono dal principio della necessità, come le verità logiche, aritmetiche e geometriche, ma dal *principio della convenienza*, cioè della scelta della saggezza. Ed è una delle più efficaci e delle più sensibili prove dell' esistenza di Dio per quelli che possono approfondire queste cose » (1). Leibnitz pretendeva anche che dal solo concetto della materia si dedurrebbero delle leggi del movimento differenti dalle reali (2), e che esse produrrebbero gli effetti più assurdi e più irregolari, e sarebbero assolutamente contrarie alla formazione di un sistema (3). « Fra le regole generali che non sono assolutamente necessarie, Dio scelse quelle che sono più naturali, di cui è più facile di rendere ragione, e che servono pure il più fa-

(1) *Princ. della nat. e della graz.* n. 11. V. anche Teodicea *Prefazione, Saggi sulla bontà di Dio ecc.* parte 3. n. 345-350, Esame del P. Malebranche, ecc.

(2) V. Lettera sulla quistione se l'essenza del corpo consiste nell'estensione (Dutens t. 2. p. 1. p. 235).

(3) Leibnitz a Fontenelle (*Lettere e opuscoli di Leibnitz* ed. da Foucher de Careil, 1854, p. 227) e *Disc. di metafis.* (*Nuove lettere e opusc.* ed. da F. de C., 1857, p. 356).

Digitized by Google

cilmente a rendere ragione di altre cose. È ciò che è senza dubbio il più bello e che vale il meglio ». Le vie di Dio, egli aggiunge, ripetendo il concetto di Malebranche, che è uno degli argomenti preferiti dai teleologisti, sono le più semplici; perchè il saggio fa in modo, il più che si può, che i *mezzi* siano pure *fini* in qualche maniera, cioè desiderabili, non solo per ciò che essi *fanno,* ma ancora per ciò che essi *sono* (1). Ma l'applicazione più notevole del principio delle cause finali in fisica è il concetto di una economia di forze e di tempo che la natura prenderebbe per regola nella produzione dei fenomeni. Tolomeo avea dato come spiegazione del fatto che i raggi della luce ci giungono in linea retta, che essi passano da un punto ad un altro per la via più breve, e per conseguenza nel minor tempo possibile; con questo principio erano state spiegate pure dagli antichi le leggi della riflessione della luce; Fermat lo generalizzò, estendendolo a quelle della refrazione. Leibnitz spiegava queste leggi, e tutte le leggi dell'ottica in generale, per un principio analogo, cioè che la luce segue sempre *la via più facile* (*la via più facile* era definita quella in cui il prodotto della via percorsa per la resistenza dell'ambiente è un minimum) (2): questa spiegazione fa vedere, secondo lui, l'utilità delle cause finali, perchè mostra che dalla considerazione di esse possono ricavarsi certe verità arcane e di gran momento, che sarebbe difficile di ricavare dalle cause efficienti, la natura dei raggi della luce non essendoci così conosciuta da poter rendere ragione per le cause efficienti delle leggi che essi osservano nella riflessione e refra-

(1) *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. §. 208.

(2) *De unico opt., catoptr., dioptr. princ.* Dutens III.

Digitized by Google

zione (1). Questa legge di economia fu elevata da Maupertuis a legge fondamentale della meccanica, formulandola nel suo *principio della minore azione*, in cui egli vedeva l'unica prova dell'esistenza di Dio, fondata sull' ordine della natura. « Ecco questo principio sì saggio, sì degno dell' Essere supremo. Quando avviene qualche cangiamento nella natura, la quantità d'azione impiegata per questo cangiamento è sempre la più piccola che sia possibile (l'*azione* si definisce come una quantità proporzionale al prodotto della massa per la velocità e per lo spazio). È da questo principio che noi deduciamo le leggi del movimento tanto nell'urto dei corpi duri quanto in quello dei corpi elastici. É determinando bene la quantità di azione che è allora necessaria per il cangiamento che deve accadere nella loro prestezza, e supponendo questa quantità la più piccola che sia possibile, che noi scopriamo queste leggi generali, secondo cui il movimento si distribuisce, si produce o si estingue. Non solo questo principio corrisponde all'idea che noi abbiamo dell'Essere supremo, in quanto egli deve agire sempre della maniera più saggia, ma in quanto ancora egli deve sempre tenere tutto sotto la sua dipendenza » (2). Eulero difende il principio di Maupertuis; ne fa delle nuove applicazioni, mostrando che « nel movimento dei corpi celesti, e in generale nel movimento di tutti i corpi attirati verso i centri di forza, se a ciascun istante si moltiplica la massa del corpo per lo spazio percorso e per la prestezza, la somma di tutti questi prodotti è sempre la minore »; vede in esso, come Maupertuis, il

(1) V. Animadvers. circa assert. aliq. Theor. med. Stahl. n. III. (Dutens t. 2. parte 2. pag. 134), Risp. alle riflessioni su alcuni punti della filos. di Descartes. 1697 (Dut. t. 2. parte 1, pag. 252), ecc.

(2) Maupertuis *Saggio di cosmologia.*

Digitized by Google

principio, e non una conseguenza, delle leggi dei movimento, anzi « la legge più universale della natura che conosciamo distintamente »; e lo considera anch' egli come una verità fondata sulle cause finali (1).

La spiegazione teleologica delle leggi del movimento, facendo cadere le barriere tra il dominio delle cause finali e quello del meccanismo, ha per conseguenza l'estensione di questa spiegazione a tutte le leggi della natura in generale. È ciò che troviamo naturalmente in Leibnitz e in Malebranche. Le verità della ragione sono, dice Leibnitz, di due sorta: le une sono assolutamente necessarie; tali sono quelle la cui necessità è logica, geometrica o metafisica. Le altre possono chiamarsi positive, perchè sono le leggi che ha piaciuto a Dio di dare alla natura, o ne dipendono. Noi le apprendiamo o per l'esperienza, o a priori per la considerazione della convenienza che le ha fatto scegliere. Così si può dire che la *necessità fisica* è fondata sulla *necessità morale*, cioè sulla scelta del saggio degna della sua saggezza; e tanto l'una quanto l'altra devono essere distinte dalla necessità geometrica (cioè assoluta). Questa necessità fisica è ciò che fa l'ordine della natura, e consiste nelle leggi generali che ha piaciuto a Dio di dare alle cose dando loro l'essere. Dio non le ha dato senza ragione, ma vi è stato portato da ragioni generali del bene e dell'ordine, che in alcuni casi possono essere vinte da ragioni superiori (2). Secondo Malebranche, le leggi della natura dipendono dalla volontà di Dio, ma egli non le ha stabilito che perchè l'ordine richiede che sia

(1) Janet *Le cause finali*, Appendice, VI, pag. 665 e seg.

(2) *Discorso della conformità della fede con la ragione*, §. 2. V. anche *De natura ipsa* (Dutens t. 2. parte 2. p. 51), *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. §. 208, *Risp. alle obbiez. dell'aut. del libro della conosc. di se stesso* (Dutens t. 2. parte 1. pag. 100-101), ecc.

Digitized by Google

così (1). Dio non comunica la sua potenza alle creature che stabilendole cause occasionali per produrre certi effetti, *in conseguenza delle leggi ch'egli si fa per eseguire i suoi disegni d'una maniera uniforme e costante, per le vie più semplici*, più degne della sua saggezza e dei suoi altri attributi (2) (non si dimentichi che per Malebranche le leggi della natura non sono che delle regole che Dio segue quando agisce, producendo un fenomeno all'occasione di un altro). E in generale, un filosofo teista che ammette la contingenza delle leggi della natura, se egli vuole spiegare d'una maniera qualunque queste leggi, che altro può vedere in esse se non la manifestazione d'un piano razionale? I fenomeni sensibili, dice Berkeley (per cui i fenomeni non sono delle *cause*, ma dei *segni* gli uni degli altri), non formano solamente un magnifico spettacolo, ma ancora il discorso meglio seguito, più interessante ed istruttivo. Le idee dei sensi (cioè le sensazioni) non sono in nostro potere come quelle dell'immaginazione (benchè ad esse non corrisponda una realtà esteriore). Nella nostra esperienza sensibile noi ci troviamo in presenza dei segni d'una ragione più larga, d'una volontà più ferma, che quelle che si rivelano nelle costruzioni arbitrarie della nostra immaginazione: noi v' incontriamo il potere supremo che si rivela per le leggi naturali imposte ai fenomeni sensibili. Noi ci troviamo così in comunicazione permanente con l'Intelligenza suprema. E lo stesso che il mistico Berkeley pensa, in sostanza, l'empirista Locke, che attribuisce le leggi della natura, secondo lui arbitrarie, non alla volontà solamente, ma anche alla saggezza dell' « architetto dell'universo » (3).

(1) *Meditaz. crist.*. 7. n. 18.

(2) *Meditaz. crist.*, 5.

(3) V. *Saggio sull'intend. um.* specialmente l. IV. c. III. §. 28 e 29, c. IV. §. 4, ecc.

Digitized by Google

Il carattere di mistero, di cui le leggi dei fenomeni naturali gli sembrano rivestite — ed è perciò che esse sono riguardate come contingenti e come arbitrarie — sollecita lo spirito umano a cercare una spiegazione qualsiasi, che possa attenuare in qualche modo questo mistero: e dove può trovare un tipo per una tale spiegazione, se non in se stesso, dacchè fuori di sè, cioè nella natura, tutto gli sembra incomprensibile e misterioso? Il fatto stesso che vi hanno delle leggi nella natura, cioè che i fenomeni si svolgono con un corso uniforme, sembra anch'esso contingente ed arbitrario, perchè l'incomprensibilità delle singole uniformità particolari rende pure incomprensibile la legge generale d'uniformità che esse costituiscono: così la legge implicando, come abbiamo notato, un ordine e una regolarità, questo fatto stesso entra naturalmente nel dominio della spiegazione teleologica. Berkeley dice: I fenomeni, nella loro regolarità, sono un linguaggio per cui l'autore della natura si rivela a noi. Questa stessa regolarità dei fenomeni impedisce alla più parte degli uomini di riconoscere la causa libera di questi fenomeni. Essi sono pronti a proclamare l'intervento d'un essere superiore, dacchè l'ordine della natuta pare sospeso, e non pensano che quest'ordine è la prova più certa della saggezza e della bontà del Creatore. E Malebranche: Dio non agisce per leggi generali che per rendere la sua condotta uniforme, e farle portare il carattere della sua immutabilità (1). Un essere saggio agirà per delle volontà particolari, allorchè alcune volontà generali bastano? e se una condotta uniforme, costante, regolata può formare un'opera degna di lui, seguirà una condotta bizzarra, cangiante, sregolata, e che indica dell'incostanza e dell'ignoranza in quello

(1) *Conversaz. sulla metaf.* X. XVI.

Digitized by Google

che la segue? (1) Per Leibnitz il corso uniforme della natura è un' armonia prestabilita, concetto che implica per se stesso l'idea di piano e d'intelligenza.

L'ultima applicazione del concetto teleologico di cui faremo menzione, è la dottrina che il mondo reale è il migliore dei mondi possibili. Questa dottrina che si trova nella filosofia cristiana del medio evo, nei neoplatonici, negli stoici, è una conseguenza logica del concetto che Dio è l'assoluto, cioè che tutti gli attributi ch'egli possiede, implicanti una perfezione (la potenza, la saggezza, ecc.) li possiede a un grado assoluto o infinito. In Malebranche e sovratutto in Leibnitz essa diviene una spiegazione della natura la più generale e la più radicale che sia possibile. In questi filosofi infatti questa dottrina non pretende solamente, come la spiegazione teleologica ordinaria, di rendere ragione di certi caratteri generali delle cose (l'appropriazione, l'ordine, ecc.), ma di assegnare una causa che determini rigorosamente l' essere e il modo di essere delle cose stesse, ciò che deve fare una vera spiegazione. Se il mondo esiste così e non altrimenti, se gli esseri e i fenomeni che lo costituiscono sono precisamente questi che osserviamo e non altri che potremmo immaginare in loro luogo, è perchè ciò è il meglio, e Dio non poteva mancare di scegliere il meglio (2). Questo concetto, che è l'ultimo limite a cui possa spingersi la spiegazione teleologica, cioè che ciascuna cosa esiste ed esiste così perchè ciò è il meglio, si trova già in Platone, ma sarebbe difficile di dire sino a qual punto la spiegazione teleologica sia anche, in Platone, una spiegazione teologica (3).

Questa rapida rassegna delle applicazioni più im-

(1) *Meditaz. crist.* XI. n. 13.
(2) V. cap. VI, § 4 e 6.
(3) V. cap. VII, § 13. 3. e § 16.

Digitized by Google

portanti della dottrina delle cause finali basterà per mostrare che essa ha costituito una spiegazione, nel senso stretto, *universale* della natura. Questa spiegazione, unita a quella di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, forma l'insieme di ciò che possiamo chiamare *la spiegazione teologica dei fenomeni*. È in questa che dobbiamo riconoscere la vera base di ogni forma della filosofia teologica, poichè è certo che lo spirito umano non ha mai concepito delle cause, poste fuori del campo dell'osservazione, che per servire da spiegazione degli effetti, cioè dei dati dell'osservazione stessa

§ 4. Gli argomenti per provare l'esistenza di Dio si distinguono in *a priori* e *a posteriori*. Noi chiamiamo *a posteriori* le prove di natura induttiva, cioè che concludono dai dati dell'esperienza a Dio fondandosi su qualche uniformità che l'esperienza stessa ha costatato tra i fatti. Chiamiamo invece *a priori* quelle che non si fondano su qualche principio stabilito induttivamente, ma su pretesi legami logici fra le idee, che non sarebbero il risultato di una generalizzazione di legami costatati tra i fatti, ma sarebbero intrinseci alle idee stesse; sia che queste prove prendano per punto di partenza qualche dato dell'osservazione, sia che deducano l'esistenza di Dio da semplici concetti, indipendentemente da qualsiasi dato empirico. É una conseguenza dei principii della teoria della conoscenza esposti nel Saggio 1° che tutte le prove di questo genere sono necessariamente sofistiche: noi abbiamo visto infatti, da una parte, che non vi ha alcuna deduzione possibile, che sia altra cosa che un'applicazione a casi particolari di una proposizione generale stabilita da un'induzione precedente; e da un'altra parte, che un giudizio a priori, cioè una verità che deve ammettersi come evidente per se stessa, non può avere per oggetto l'esistenza delle cose nè i loro legami *reali* di sequenza o di coe-

Digitized by Google

sistenza, ma solo dei rapporti che lo spirito stabilisce comparandole fra di loro, cioè le loro somiglianze e le loro differenze. Così non vi ha alcun legame *intrinseco* fra le idee (cioè non risultante da una generalizzazione dell'osservazione) su cui possiamo fondarci per passare dall'esistenza d'una cosa a quella di un'altra, o per istabilire d'una maniera qualsiasi l'esistenza di qualche cosa: questa, come ogni altra verità sul reale, se non è un dato immediato dell'osservazione, non può stabilirsi che induttivamente, e ogni pretesa prova non induttiva non può essere che un poralogismo. L'induztone non è solamente l'unico processo legittimo per concludere una proposizione vera, ma è anche l'unico processo *naturale* per cui il nostro spirito conclude una proposizione qualsiasi, ch'essa sia certa o ipotetica o anche assolutamente erronea. Generalmenfe le pretese dimostrazioni a priori dell' esistenza di qualche cosa o di qualche legge del reale non sono che dei sofismi *artificiali*, incapaci per se stessi di determinare una convinzione, quantunque possano sembrare convincenti a chi è convinto già, per altri motivi, di ciò che essi pretendono dimostrare. È vero però che nel determinare le nostre credenze agisce, accanto alla induzione logica, un processo incosciente di assimilazione di tutti i fatti e di tutte le idee che possiamo formarci su di essi ai fatti e alle idee che ci sono più familiari—l'oggetto di questo Saggio è appunto di mostrare come tutti i concetti metafisici risultano da quest' attività incosciente ed extra-logica della nostra intelligenza—. Ora i risultati di questo processo incoscio di assimilazione, che soli si rivelano alla coscienza, ci s'impongono naturalmente come delle verità evidenti per se stesse, cioè a priori: vi hanno, per conseguenza, dei sofismi, che non sono *artificiali*, ma *naturali*, e che potrebbero costituire gli elementi di una dimostrazione a priori sull'esistente, che sarebbe un mo-

Digitized by Google

tivo *reale* di credenza, specialmente sul terreno che è il campo proprio di questi sofismi, cioè quello della metafisica. Ma la metafisica istintiva dello spirito umano, cioè la filosofia teologica, e in generale, ogni forma dell'antropomorfismo, ha questo vantaggio sulle altre forme di metafisica, che il processo di assimilazione incosciente, di cui essa è il risultato, riprodotto alla luce della coscienza, è un'induzione logica, cioè un'inferenza induttiva (con che non intendiamo affermare che questa sia concludente): così, qnantunque le proposizioni a cui dà luogo questo processo incosciente, possano prendersi, e siano state effettivamente prese, per verità evidenti per se stesse, cioè a priori, pure la loro origine induttiva è facilmente riconoscibile, e queste proposizioni, che formulano i motivi *reali* della filosofia teologica, sono stabilite ordinariamente come conclusioni di ragionamenti induttivi. Ne segue che la distinzione tra gli argomenti *a posteriori* ed *a priori* equivale, anche nella quistione dell'esistenza di Dio, a quella fra i ragionamenti *naturali*, che sono o possono essere i veri motivi della credenza, e i sofismi puramente *artificiali*, che si danno l'aria di dimostrarla d'una maniera apodittica, ma che in realtà non contribuiscono per niente a stabilirla. Le basi reali della filosofia teologica noi le riconosceremo dunque nei primi, cioè negl'induttivi.

Fra essi bisogna dare il primo posto a quello delle cause finali. Quantunque alcuni abbiano considerato come evidente per se stessa o a priori la proposizione generale su cui si fonda quest'argomento, cioè che quando in un oggetto si vede qualche cosa come un adattamento di mezzi ad uno scopo, questo deve essere l'opera di un autore intelligente; generalmente la proposizione è riguardata come un risultato dell'esperienza, e l'argomento esposto come un'induzione, basata sull'analogia fra certe produzioni della natura e i prodotti

Digitized by Google

dell'arte umana. Mill lo formula come esso è stato formulato dalla più parte dei pensatori che se ne sono serviti, così: « Le cose che uno spirito intelligente ha fatto in vista d'un fine hanno per carattere, ci si dice, certe qualità. L'ordine della natura, o qualche grande parte di quest' ordine, presenta queste qualità a un grado rimarchevole. Da questa grande somiglianza negli effetti abbiamo il dritto di concludere che esiste una somiglianza nella causa, e di credere che delle cose che la potenza dell' uomo non potrebbe fare, ma che somigliano alle opere dell' uomo in tutto eccetto che nella potenza, devono pure essere l'opera d' un' intelligenza, armata d' una potenza più grande che quella dell'uomo » (1). Il valore dell'argomento, come abbiamo accennato nel paragrafo precedente, è stato anche ammesso da alcuni dei più eminenti e dei più critici fra i filosofi moderni, che hanno sottoposto a un esame severo le basi del teismo, e hanno respinto come di niun valore tutti gli altri argomenti per provare l' esistenza della divinità. L'argomento delle cause finali, secondo questi filosofi, non conclude con una certezza assoluta, ma è sufficiente per una conclusione probabile, e costituisce la base unica della teologia naturale. Hume nei suoi *Dialoghi sulla religione naturale* fa dire a Filone (che rappresenta le idee dell' autore, e rifiuta come assolutamente vane le altre prove dell' esistenza di Dio): « La beltà e i rapporti delle cause finali ci colpiscono con una forza si irresistibile, che tutte le obbiezioni paiono (e io credo che lo sono effettivamente) delle pure cavillazioni e dei veri sofismi (2)..... L'Essere divino si scopre e si manifesta nell' inesplicabile meccanismo

(1) *Saggio sul teismo, I parte, Argomento dei segni di piano nella natura.*

(2) Parte X.

Digitized by Google

e l'ammirabile struttura della natura. Un oggetto, un disegno, un'intenzione colpisce da per tutto il pensatore più grossolano e più disattento; ed alcun uomo non potrebbe darsi ad assurdi sistemi sino al punto da rigettare quest'idea in ogni tempo: *La natura non fa niente invano*..... È evidente che le opere della natura hanno una forte analogia con le produzioni dell'arte; e secondo tutte le regole della sana logica, dacchè noi argomentiamo su queste materie, dobbiamo inferire che le loro cause hanno pure un'analogia proporzionale» (1) Kant, che riduce a tre le prove della ragione teorica per dimostrare l'esistenza di Dio, cioè l'ontologica, la cosmologica e la fisico-teologica, dopo aver dimostrato l'assoluta impossibilità delle altre due, dice della fisico-teologica (cioè quella delle cause finali): È la più antica, la più chiara e la più conforme alla ragione umana. Vivifica lo studio della natura, della stessa maniera che tira la sua esistenza da questo studio, e ne riceve delle forze nuove. Le conoscenze naturali, che essa estende, elevano la fede in un autore supremo sino a una persuasione irresistibile. Sarebbe dunque non solo privarci di una consolazione, ma anche tentare l'impossibile, il pretendere di togliere qualche cosa all'autorità di questa prova (2). Kant distingue la teologia *trascendentale* e la teologia *naturale:* la prima stabilisce un essere primitivo, ma senza determinarlo come essere intelligente, ed è fondata sugli argomenti ontologico e cosmologico; solo la seconda stabilisce un'intelligenza suprema, e fra le prove della ragione teorica, non ha altra base che

(1) Parte XII — Tuttavia secondo Filone l'argomento non conclude che con probabilità. V. la stessa opera sulla fine.

(2) *Crit. della rag. pura*, *Dialett. trascendent.*, l. 2. c. 3. sez. 6. *Dell'impossibilità della prova fisico-teologica.*

Digitized by Google

la fisico-teologica (1). Stuart — Mill (che naturalmente non accorda alcun valore agli argomenti a priori) dice: Il mondo, per ciò solo che esiste, non è una testimonianza in favore dell'esistenza d'un Dio: se ci fornisce degl'indizi che ci portano a credervi, è per qualche cosa che vi vediamo che rassomiglia a un'adattazione ad un fine. L'argomento del piano, secondo me, farà sempre tutta la forza del teismo naturale (2).

Ma la quistione non è per noi, come per gli autori citati, di cercare quali prove dell' esistenza della divinità abbiano del valore al punto di vista scientifico, e sino a qual punto, ma quali siano *naturali*, e costituiscano dei motivi reali della filosofia teologica. Per conseguenza noi non possiamo vedere la base unica del teismo nella prova delle cause finali, negligendo o rigettando, come essi, quella che dimostra la divinità come causa motrice. Si ha certamente ragione di negare a questa prova qualsiasi valore scientifico, l'esperienza non dandoci alcun dritto di vedere nella volontà una causa originaria del movimento, piuttosto che in altri agenti puramente fisici (3). Ma essa è così *chiara*, così *antica* e di un uso quasi così generale presso i filosofi teisti, che quella delle cause finali; e noi possiamo anche aggiungere, come Kant, così *conforme alla ragione umana*, se per ragione intendiamo la facoltà di percepire l'evidenza intrinseca delle proposizioni, in opposizione all' esperienza, che non conosce che le verità di

(1) *Ibid.* sez. 7.

(2) *Saggio sul teismo,* I parte, *Argom. della causa prima* in fine e *Argom. del consentim. gener.* in principio. V. anche *Argom. dei segni di piano nella natura,* in cui stabilisce la probabilità dell'argomento — Cfr. le citazioni dello stesso Mill e di Kant verso il principio del paragr. precedente.

(3) V. Mill *Op. cit.* I parte *Argom. della causa prima.* Cfr. il § 2. di questo capitolo verso la fine.

Digitized by Google

fatto. È in effetti un risultato inevitabile di questo processo incosciente di assimilazione di cui sopra abbiamo parlato, che noi dobbiamo ricondurre ogni causa che fa incominciare un movimento alla volontà, che è l'antecedente più familiare dei movimenti che incominciano, e non semplicemente si trasmettono. In questo caso, come in quello delle cause finali, la proposizione che risulta da quest'assimilazione incosciente, ci sembra evidente intrinsecamente, e può quindi riguardarsi come una verità a priori; ma essa può esporsi pure sotto forma di argomento induttivo o analogico, l'assimilazione di cui si tratta essendo, anche in questo caso, un'induzione. Però, quantunque l'argomento sia per se stesso induttivo o analogico, esso è preceduto il più delle volte da un ragionamento a priori, dimostrante la necessità di un'origine del movimento, dando così luogo all'argomento della causa prima, quale lo troviamo nei filosofi greci, e segnatamente in Aristotile.

L'argomento della causa prima si fonda in primo luogo sull'impossibilità di una catena infinita di cause. Se non esistessero che delle cause naturali, ogni avvenimento supporrebbe come causa un avvenimento anteriore, questo un altro, e così di seguito all'infinito; ma una serie infinita di cause è, si dice, logicamente impossibile; dunque bisogna ammettere che la serie è finita, per conseguenza che vi ha una causa che incomincia tutta la serie, ma che è essa stessa senza causa. L'argomento presenta due forme distinte. L'una è quella che conoscevano gli antichi, e conclude semplicemente a una causa prima del movimento (ciò che ha bisogno di una causa non essendo che il cangiamento, e ogni cangiamento potendo ricondursi al movimento); sia che stabilisca, con Aristotile, una sorgente permanente di movimento, sia che ammetta, con Anassagora, una causa motrice che, all'origine del cosmos, ha fatto incomin-

Digitized by Google

ciare il movimento. La seconda forma è nata nella filosofia cristiana, e conclude a un creatore, cioè a una causa che non ha fatto solamente incominciare il movimento, ma anche la materia. Per questa conclusione in verità non basta l'impossibilità di una serie infinita di cause, ma è necessario un principio più generale di cui essa è un caso particolare, cioè l'impossibilità dell'infinito attuale: da questa si deduce l'impossibilità di una durata infinita del mondo nel passato, e da essa la necessità di una causa che gli abbia dato origine. Nell'una e nell'altra delle due forme, il ragionamento che conclude a una causa prima non è un semplice sofisma *artificiale:* esso dà una soluzione, vera o erronea, a una difficoltà reale, quantunque questa soluzione non sia meno imbarazzante in se stessa che la difficoltà che si propone di evitare. Noi ci troviamo in presenza del caso più colpente di questo fenomeno singolare del nostro spirito, che Kant chiama le antinomie della ragion pura—cioè delle alternative di proposizioni, di cui sembra che sia necessario di ammettere o l' una o l' altra, mentre non è possibile di ammettere nè l' una nè l' altra—.Secondo Kant, le antinomie sono insolubili al punto di vista comune, che ammette la reallà obbiettiva dei fenomeni esteriori, cioè la loro indipendenza dal soggetto percepente: esse si risolvono, riconoscendo che i fenomeni non sono cose, ma percezioni. È una quistione che appartiene alla 2ª parte di questo Saggio: ci basti per ora la soluzione di Kant. Per ora ciò che c'importa è di osservare che l'argomento della causa prima, quantunque il suo pnnto di partenza sia un ragionamento a priori, non é, nel punto essenziale, che nn argomento induttivo. Ammettiamo infatti che sia necessaria una causa prima: ma perchè questa causa prima deve essere la divinità? perchè deve essere un agente cosciente e personale, e non un oggetto senza personalità e senza

Digitized by Google

coscienza? Evidentemente, se la funzione di causa prima non sembra poter attribuirsi che a un agente cosciente e personale, non è che per l'una o per l'altra di queste due ragioni: sia perchè lo spirito è la sola causa che possa dare un cominciamento assoluto al movimento (nella forma dell'argomento della causa prima impiegata dai filosofi greci); sia perchè la volontà è la sola causa che possa causare senza essere causata, lo spirito essendo dotato di libero arbitrio, mentre tutto il resto è soggetto a un determinismo inflessibile (1). Nell'uno e nell'altro caso vi ha un ragionamento, cosciente o incosciente, per analogia, e propriamente quest'assimilazione delle operazioni della natura a quelle dell'uomo, che è il tratto essenziale per cui A. Comte definisce la filosofia teologica. Notiamo che, delle due forme dell'argomento della causa prima, una sola, quella impiegata dai filosofi greci e che conclude a un primo motore, può riguardarsi come un ragionamento naturale, e come l'espressione di un motivo reale della filosofia teologica. L'altra, supponendo la dottrina della creazione, non può essere un motivo della teologia naturale, perchè questa è la filosofia istintiva dello spirito umano, e una filosofia ha per iscopo la spiegazione dei fenomeni; ora una spiegazione suppone che il fatto per cui si spiega sia più intelligibile che quello che si tratta di spiegare; per conseguenza un mistero, qual è la creazione, non potrebbe servire di base a una spiegazione, e quindi nemmeno a una filosofia: d'altronde è un fatto incontestabile che la dottrina della creazione non fu all'origine che un dogma religioso, e solo in seguito si cercò di appoggiarla su argomenti razionali. Così, se riflet-

(1) Vedi, per questa seconda ragione, Kant *Dialett. trascendent.* l. 2. c. 2. sez. 2. *Terza opposiz. delle id. trascendent.* Cfr. Renouvier *Nuova Monadologia,* 3. parte, 63 e 69.

Digitized by Google

tiamo inoltre che fra le prove dell'esistenza di Dio quelle delle cause finali e della causa prima sono le sole che s' incontrino a tutte le epoche e presso quasi tutti i filosofi che hanno seguito il sistema teologico, le altre non essendo che particolari a certe epoche e a certuni di questi filosofi; noi giungiamo a questo risultato non inatteso: che i ragionamenti naturali per provare l'esistenza della divinità non sono altra cosa, sotto un altro aspetto, che le due funzioni della divinità, come principio esplicativo dei fenomeni, di cui abbiamo parlato nei due paragrafi precedenti. Le prove di un'ipotesi, in effetto, non potrebbero essere altra cosa che i fatti di cui quest'ipotesi serve a dare una spiegazione, provare un'ipotesi per i fatti—e potrebbe esservi altra prova? — e spiegare i fatti per l'ipotesi non essendo che due lati d'una stessa operazione mentale, che si possono distinguere per astrazione, mentre in realtà sono indivisibili.

Sembrerà strano che mentre le prove realmente convincenti dell' esistenza della divinità sono induttive o analogiche, consistendo essenzialmente in un' assimilazione delle cause dei fenomeni della natura alla volontà umana e alla sua causazione; a queste prove naturali i metafisici abbiano sì spesso preferito dei sofismi artificiali pretesi dimostrativi, ma privi in realtà della minima forza probante, come sono in generale i ragionamenti a priori, quando si tratta della dimostrazione del reale. Questo fatto si spiega anzitutto per due cause generali: 1° Questa forma di metafisica che noi chiameremo filosofia apriorista, e di cui parleremo nel capitolo VI. Essa eleva a tipo unico di certezza la certezza matematica o, come si dice anche, metafisica, cioè intuitiva o dimostrativa, non lasciando alle verità induttive che una semplice probabilità. L' esistenza di Dio, che non può essere una semplice verità probabile, deve essere dunque *dimostrata* — 2° La filosofia teologica, per questo

Digitized by Google

processo di disantropomorfizzazione progressiva, di cui parleremo nel paragrafo seguente, giunge ai concetti di Dio essere perfettissimo (cioè infinito in ciascuno dei suoi attributi) e creatore della materia. Ora gli argomenti naturati dell' esistenza di Dio (cioè quelli delle cause finali e del primo motore) non potrebbero provare nè l'uno nè l'altro di questi due concetti (1). Così agli argomenti naturali saranno preferiti dei sofismi artificiali che avranno l'aria di provare anche questi: fra essi i più accetti saranno dei ragionamenti a priori, perchè dei sofismi induttivi non potrebbero simulare una conclusione rigorosa come fanno necessariamente i deduttivi. Con queste cause generali concorrono delle cause particolari: sono delle suggestioni dei concetti della filosofia teologica, che determinano la scelta di certi generi d' argomenti, che ottengono la preferenza sugli altri, non perchè abbiano una maggiore forza probante, ma perchè s' incontrano della maniera più ovvia al punto di vista del sistema, di cui sono così le conseguenze, invece di essere le ragioni su cui esso è fondato. Ciò potrà essere chiarito da un esame dei due argomenti a priori più importanti, cioè l'ontologico ed il cosmologico.

L'ontologico è un argomento che pretende *dimostrare* l' esistenza di Dio per un ragionamento che mostri al tempo stesso che Dio è un essere *assolutamente necessario*. Un essere *necessario* significa un essere la cui esistenza è una verità *necessaria*, cioè tale che la negativa implicherebbe un' impossibilità logica e una contraddizione; e per *assolutamente necessario* deve intendersi che la sua esistenza é necessaria (nel senso spiegato), non condizionatamente, cioè dato che un'altra cosa esista, ma senz'alcuna condizione. Ciò importa prima di tutto che l' argomento ontologico deve essere interamente a

(1) V. il § seguente.

Digitized by Google

priori, cioè non deve supporre alcun dato empirico, come fanno gli altri argomenti a priori (p. e. il cosmologico, di cui parleremo in seguito): infatti empirico è il sinonimo di contingente, come il suo contrario, cioè necessario, è il sinonimo di a priori; così se la necessità dell'esistenza di Dio supponesse un dato empirico, essa non sarebbe una necessità assoluta, ma condizionale. Inoltre l' argomento ontologico non deve dedurre l'esistenza di Dio da quella di qualche altra cosa, perchè una cosa assolutamente necessaria non potrebbe essere dedotta che da una cosa pure assolutamente necessaria; ma secondo il teismo non può esservi niente di assolutamente necessario che Dio stesso, perchè ogni altra cosa dipende dalla sua volontà e dalla sua onnipotenza. Così, secondo le esigenze dell'argomento ontologico, Dio deve essere assolutamente necessario (cioè la sua esistenza deve essere una verità assolutamente necessaria), considerato per se solo, vale a dire senza metterlo in rapporto con qualsiasi altro essere: è ciò che si dice quando si afferma ch' egli ha in se stesso la ragione della sua esistenza. L' argomento ontologico è esposto dai diversi autori che lo impiegano in forme diverse, e talvolta differentissime: piuttosto che il nome di un argomento particolare, esso è quello di tutta una classe di argomenti, costruiti su uno stesso tipo, di cui ciò che precede può passare per la definizione generale. La forma impiegata da Cartesio può servire da esemplare; egli lo formula press' a poco così: Per Dio s'intende l'essere perfettissimo: ora l'essere perfettissimo non può non esistere, perchè l' esistenza è una perfezione; così dire che Dio non esiste, è dire che all'essere perfettissimo manca una perfezione; ma ciò è una contraddizione nei termini; dunque Dio esiste, ed esiste necessariamente. Se tanti pensatori eminenti hanno potuto essere soddisfatti da ragionamenti così evidentemente so-

Digitized by Google

fistici, è perchè l'argomento ontologico, nelle sue varie forme, dà una risposta a una quistione naturalissima e quasi inevitabile nel teismo, dati i presupposti della filosofia apriorista, che, come vedremo, è stata seguita, più o meno, dalla più parte dei metafisici, almeno moderni. Lo scopo di Cartesio e degli altri filosofi che hanno ammesso una o un'altra forma dell'argomento ontologico, non è tanto di provare *che* Dio esiste quanto di mostrare *perchè* Dio esiste; in altri termini essi intendono assegnare la ragione e, per dir così, la causa che fa che Dio esista, in modo che la sua esistenza non resti un fatto inesplicabile, ma abbia anch'essa la sua spiegazione. La filosofia apriorista spiega i fatti mostrando ch'essi sono deducibili a priori e necessari: questa stessa spiegazione è applicata al fatto primitivo da cui derivano tutti gli altri. Se quesso fatto restasse inesplicato, anche tutti gli altri resterebbero inesplicati, perchè i filosofi aprioristi e al tempo stesso teisti hanno dedotto tutto da Dio, facendone la base della spiegazione universale dei fenomeni (1).

L'argomento cosmologico dimostra che, poichè esiste il mondo, deve esistere un essere *assolutamente necessario* (nel senso spiegato poco fa) che ne sia la causa, e questo è Dio. Esso è stato suggerito evidentemente dall'argomento ontologico: infatti il concetto di essere *assolutamente necessario* suppone che si sia proposta la quistione: perchè esiste Dio? e che essa si sia risoluta conformemente alla soluzione generale della filosofia apriorista, cioè rispondendo che l'esistenza di Dio è una verità necessaria e, quindi, a priori — questi due caratteri essendo indivisibili —; risposta che non è altra cosa che l'argomento ontologico. L'argomento cosmolo-

(1) V. per più ampi sviluppi sull'argomento ontologico *Appendice al cap. VI. § 6.*

Digitized by Google

gico è stato esposto pure sotto forme differenti, che non hanno che questo di comune, di concludere dall'esistenza di qualche cosa quella di un essere assolutamente necessario, e, da ciò che l'essere assolutamente necessario non può essere il mondo, perchè questo è contingente, che esso deve essere una causa del mondo, al di fuori del mondo stesso. Noi possiamo prendere come forma tipica quella impiegata da Leibnitz, che può formularsi così: Non vi ha alcuna cosa di cui non vi sia una ragion sufficiente, cioè una ragione che determini perchè la cosa sia così e non altrimenti. Così l'universo deve avere una ragion sufficiente, cioè che determini perchè esso sia così e non altrimenti. Ma questa ragion sufficiente del mondo non può trovarsi nel mondo stesso, perchè, da una parte, esso non è assolutamente necessario, ma contingente (infatti si può concepire che esso potrebbe essere differente da quello che è); e, da un'altra parte quantunque lo stato presente del mondo abbia la sua ragione nello stato precedente, e questo in un altro ancora, e così di seguito, rimontando sempre dall'effetto fenomenale alla causa fenomenale, si potrà andare all'infinito, non si troverà mai una ragione che non abbia bisogno di un'altra ragione anteriore (e per conseguenza, benchè ciascun termine della serie abbia una ragion sufficiente nel termine anteriore, la serie intera non avrà alcuna ragion sufficiente, cioè che determini perchè essa sia così e non altrimenti). Dunque tutta la serie (sia finita sia infinita) deve avere la sua ragione in un essere fuori della serie, che abbia la sua ragione in se stesso, o, ciò che vale la stessa cosa, che sia *assolutamente necessario:* quest'essere è Dio (1).

(1) V. Leibnitz *Princ. della nat. e della grazia* 7-8. *Animadv. circa assert. aliq. Theor. med. Stahl.* (Dutens. t. II, p. II, pag. 132). *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. parte 1. 7. *Monadol.* 36-38. *Osservaz. su Spinoza* (Foucher de Careil *Leibnitz, Descartes e Spinoza*, p. 245), ecc.

Digitized by Google

Come si vede, l'argomento cosmologico è diverso e indipendente da quello della causa prima. Questo si fonda sull'impossibilità logica d'una serie infinita di cause; ma l'argomento cosmologico non suppone (benchè Kant lo affermi — v. *Dialett. trascend.* l. 2. c. 3. sez. 5.) che una serie infinita di cause è impossibile, concludendo da ciò la necessità di una causa prima. Leibnitz, esponendo l'argomento, suppone quasi sempre che la serie delle cause fenomenali può essere infinita (1). Clarke, che fa uso pure di una forma dell'argomento cosmologico, respinge una serie infinita di cause come assurda, ma ciò non perchè sia infinita (poichè una successione infinita non è, egli dice, contraddittoria come si pretende), ma perchè tutta la serie non avrebbe una causa nè interiore nè esteriore (mentre « tutto ciò che esiste deve avere una causa della sua esistenza , una ragione per cui esiste piuttosto che non esiste ») (2).

L' argomento cosmologico ci presenta questo fatto singolare (singolare per modo di dire, perchè in seguito incontreremo un altro esempio, anche più evidente, dello stesso fatto) , che una conseguenza del teismo è data come il principio stesso su cui il teismo è fondato. Il principio che Leibnitz ha chiamato di ragion sufficiente (e che è il fondamento di quest' argomento) non è nè un'induzione dell'esperienza nè una verità (realmente o apparentemente) evidente per se stessa : ciò che è un'induzione dell'esperienza, e che sembra un principio evidente per se stesso, è che ogni avvenimento deve avere una causa (sia che per causa s' intenda una causa efficiente , sia un semplice antecedente a cui esso segue

(1) V. *Monadol., Animadv. circa assert. aliq. Theor. mod. Stahl., Osservaz. su Spinoza*, ecc.

(2) V. *Trattato dell'esistenza e degli attributi di Dio*, cap. 3. (cfr. cap. 2.).

Digitized by Google

invariabilmente): ma da questo principio non può concludersi che il mondo stesso, cioè l'insieme di tutti gli avvenimenti, deve avere una causa. Che ogni *cosa*, e non solamente ogni *avvenimento,* abbia una ragione che la determini e possa spiegarla, non è vero che se si ammette il teismo e la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio assolutamente a priori (cioè per l'argomento ontologico). È solamente allora che ogni cosa *in generale* avrà una ragion sufficiente, cioè che determina perchè essa è così piuttosto che altrimenti, o, come dice Clarke, per cui essa esiste piuttosto che non esiste: perchè solamente allora, non solo ogni avvenimento avrà una causa (in un avvenimento anteriore), ma avrà anche una causa la serie intera degli avvenimenti (compreso il loro subtratum permanente), e questa stessa causa avrà, come dice Clarke, una *causa interiore* (cioè la *necessità assoluta,* che nessun materialista ha mai pensato di attribuire al mondo stesso). Tuttavia la *vis* probante dell' argomento cosmologico non sta solamente in una estensione illegittima del principio di causalità e in un sofisma di confusione tra il principio stesso e questa sua estensione illegittima — che Leibnitz ha formulata col suo principio di ragion sufficiente —. Benchè non si abbia alcun diritto di pretendere che le inclinazioni del nostro spirito diano legge alle cose stesse, non vi ha dubbio che, se le cose si conformassero al sistema dei metafisici che ammettono il principio di ragion sufficiente e l'argomento cosmologico che ne è l' applicazione, vale a dire l'esistenza di una causa prima e una ragione capace di spiegare quest' esistenza stessa; ciò non sarebbe più soddisfacente per la nostra intelligenza che una successione infinita di avvenimenti senza una causa esteriore (la causa *interiore* la lasceremo ai metafisici). Nel primo caso tutto sarebbe spiegato, mentre nel secondo caso vi ha necessariamente qualche cosa

Digitized by Google

che resta senza spiegazione, ciò che Mill chiama *le collocazioni primitive*. Si potrebbe, per conseguenza, essere tentati di vedere, con Kant, nell'argomento cosmologico, non un semplice sofisma, ma un *ragionamento naturale* (1): ma là dove il carattere artificiale dell'argomento

(1) V. *Critica della rag. pura Dialett. trascendent.* l. 2. c. 3. sez. 3. e sez. 5. Secondo Kant, l'essere assolutamente necessario è un'idea indispensabile della ragione, di cui non si può provare la realtà obbiettiva, quantunque la ragione ci ordini imperiosamente di ammetterlo (V. i l. c. e cfr. *Crit. del giud.* §. LXXV). Esso è anche il soggetto di un'antinomia della ragione, cioè di due proposizioni che sembrano egualmente necessarie, e di cui l'una lo afferma e l'altra lo nega. (*Dialett. trascendent.* l. 2. c. 2. sez. 2. *Quarta opposizione*). Qui noi vediamo la manifestazione di una tendenza di Kant, osservabile in tutta la sua dialettica trascendentale, ad elevare la metafisica dei suoi tempi a metafisica naturale dello spirito umano. Un' idea inevitabile della ragione, che noi siamo forzati ad ammettere, benchè la sua obbiettività sia problematica, non potrebbe essere che una conseguenza logica di un principio che ci s'impone come evidente per se stesso (le proposizioni delle altre tre antinomie si fondano sopra un principio di questo genere, cioè la realtà assoluta del mondo esteriore). Ma, come abbiamo visto, il ragionamento per cui si conclude l'essere assolutamente necessario è fondato sul principio di ragion sufficiente, che esso sia invocato esplicitamente, come da Leibnitz e da Clarke, o no, e qualunque sia la maniera di formularlo: ora questo principio non potrebbe avere alcuna pretesa ad essere riguardato come evidente per se stesso. — Del resto Kant, affermando che l' argomento cosmologico è un « ragionamento naturale », cade in contraddizione con se stesso, perchè egli afferma pure (*Dialett. trascendent.* l. 2. c. 3. sez. 5.) che esso non è che l'argomento ontologico sotto un'altra forma, e che questo è arbitrario, e non è che « una semplice innovazione dello spirito scolastico ». (L'argomento cosmologico è l'argomento ontologico sotto un'altra forma, perchè per identificare con Dio l' essere assolutamente necessario, concluso dal primo,

Digitized by Google

si mostra della maniera più palpabile, è quando si tratta di provare che l'essere assolutamente necessario è Dio, cioè un essere dotato d'intelligenza e di volontà (1). Se

bisognerebbe provare che Dio è un essere assolutamente necessario: ma ciò che prova questo è appunto l'argomento ontologico. Quest' osservazione di Kant è senza dubbio giusta, perchè un essere assolutamente necessario non può voler dire altra cosa che un essere la cui esistenza è una verità necessaria, cioè a priori; così, perchè l'argomento cosmologico fosse convincente, dovrebbe far vedere che l' esistenza di Dio è tale, ciò che non potrebbe fare che l' argomento ontologico). È evidente che se l'argomento cosmologico non è che l' argomento ontologico svisato, e questo è una « semplice innovazione dello spirito scolastico », cioè un puro sofisma artificiale, quello non può essere un ragionamento *naturale*, ma deve essere anch'esso, e a più forte ragione, « una semplice innovazione dello spirito scolastico ».

(1) Tra le prove di cui si è fatto uso faremo menzione di una sola, che è stata sviluppata da Clarke (*Tratt. dell' esist. e degli attrib. di Dio*, c. 9.) e accennata da Leibnitz (*Princ. della nat. e della graz.*, 9.). Questa prova è stata pure impiegata indipendentemente dall'argomento cosmologico: essa si trova già in Locke (*Saggio sull'int. um.* l. IV. c. 10), ed è una di quelle che Stuart-Mill esamina nel suo *Saggio sul teismo* (parte I. *Argom. della causa prima*). Per questa prova si conclude che la causa prima deve avere gli attributi dello spirito, prendendosi per principio che lo spirito non può provenire che dallo spirito. È un argomento che, se può sembrare più plausibile di molti altri, non è tanto perchè l'esperienza conferma sino ad un certo punto l' idea che deve esservi una somiglianza fra la causa e l'effetto, quanto perchè esso si fonda su dei concetti che hanno una vaga analogia con certi prodotti spontanei di questo processo di assimilazione incosciente da cui risulta la metafisica naturale del nostro spirito. Se noi domandiamo perchè lo spirito non può provenire che dallo spirito, ci si danno due ragioni: che « nell' ordine naturale delle cose la causa deve essere sempre più eccellente dell'effetto », per conseguenza l'essere primitivo deve possedere nel più alto grado le perfezioni di tutti gli

Digitized by Google

malgrado l' impossibilità evidente di costituire questa seconda parte dell'argomento altrimenti che con sofismi puramente artificiali, Kant può affermare che esso è un ragionamento naturale, è perchè egli distingue, come abbiamo visto, una teologia *trascendentale* (che ammette un essere primitivo, ma senza accordargli gli attributi dell'intelligenza e della volontà, e lo conclude con gli argomenti ontologico e cosmologico), e una teologia

---

esseri; e che se l'effetto avesse qualche perfezione che non si trovasse pure nella causa, « bisognerebbe dire che questa perfezione non sarebbe stata prodotta da niente » (V. Clarke *Op. cit.*, c. 9.). La seconda ragione è una forma sottile e, per dir così, impalpabile del principio che l' essere non può venire dal niente (che era l'assioma degli antichi Fisici greci, e significava che, in realtà, niente nasce nè perisce — nell'*Appendice alla parte I* vedremo come questo principio e gli altri concetti analoghi derivano dalla sofistica naturale del nostro spirito da cui si originano i concetti metafisici in generale). L'applicazione di questo principio alla creazione, se esso si prende nel senso proprio, non sarebbe un semplice non senso, ma un'aperta contraddizione: ma si crede di attenuare in qualche modo il mistero della creazione dal niente per la metafora che l'essere e le perfezioni delle cose create sono una *partecipazione* dell' essere e delle perfezioni del creatore; così l'essere, in qualche modo, non verrebbe dal niente. In quanto al principio che « nell'ordine naturale delle cose la causa deve essere sempre più eccellente che l'effetto », è un altro esempio di questo vago antropomorfismo che si vede talvolta in certi concetti dei metafisici, e che non può avere una sorgente diversa che i sistemi schiettamente antropomorfistici di cui parliamo in questo capitolo. Perchè infatti la causa deve essere sempre più eccellente dell' effetto? Evidentemente perchè la causa, in qualche modo, comanda, e l'effetto, in qualche modo, ubbidisce, ed è una suggestione della nostra esperienza quotidiana dei rapporti degli uomini fra di loro e con gli altri esseri che quello che comanda deve essere sempre *più eccellente* di quello che ubbidisce.

Digitized by Google

naturale (che ammette un autore intelligente dell' universo, ed ha per prova, tra quelle della ragione teorica, la fisico-teologica). Ma questa distinzione non ha alcun fondamento nè storico nè psicologico, e non può basarsi che sul processo arbitrario con cui egli pretende dedurre l'idea di Dio (l' *ideale della ragion pura*) dalle semplici leggi della ragione – base di cui questa distinzione stessa mostra l'insussistenza, poichè è la confessione implicita di Kant che la sua penosa deduzione non ha raggiunto il suo oggetto, che doveva essere, non il semplice *ens originarium* che egli deduce, ma il Dio del teismo, cioè un autore intelligente dell' universo, questo, come dice egli stesso, essendo il solo concetto che c' interessa—.

Kant, dopo aver mostrato nella *Critica della ragion pura* che gli argomenti a priori (cioè l'ontologico e il cosmologico) sono assolutamente inconcludenti, e che l'argomento fisico-teologico, quantunque concluda con verosomiglianza, non prova Dio secondo il concetto del teismo moderno (cioè come infinitamente perfetto e come creatore), nella *Critica della ragion pratica* fonda l'esistenza di Dio sopra una prova dedotta dalla legge morale, che, se non la dimostra rigorosamente al punto di vista della ragione speculativa, basta a stabilirla come oggetto di una *fede razionale pratica*. Il punto di partenza di questa prova è la dottrina del *sovrano bene*. La ragion pratica ci assegna come scopo ultimo il *sovrano bene*, cioè l'accordo della moralità con la felicità; dunque noi dobbiamo ammettere che la sua realizzazione è possibile. Ma quest' accordo, quest' armonia perfetta, della moralità con la felicità noi non possiamo concepirla come un risultato delle semplici leggi del mondo sensibile; ma essa suppone, *almeno per noi*, una causa intelligente e morale della natura, che preordini l'universo a questo scopo. Così l' esistenza di Dio è un *postulato della ragion pura pratica*. Poichè è un dovere

Digitized by Google

per noi di lavorare alla realizzazione del sovrano bene, è una necessità, che deriva da questo dovere, di supporre la possibilità di questo sovrano bene, il quale, non essendo possibile che alla condizione dell'esistenza di Dio, lega inseparabilmente al dovere la supposizione di quest'esistenza, vale a dire che è moralmente necessario d'ammettere l'esistenza di Dio (1). In sostanza, Kant non fa che elevare a prova dell'esistenza di Dio il sentimento che quest'esistenza è desiderabile: « sentimento, come dice Mill (2), che, posto sotto forma d'argomento, ciò che accade spesso, esprime ingenuamente la tendenza dello spirito umano a credere ciò che gli è aggradevole ». È evidente che l'accordo, la proporzione, tra la virtù e la felicità è una proposizione che non ha meno bisogno di essere provata che l'esistenza di Dio che essa serve a provare. Kant dà, al fondo, questa proposizione come una credenza naturale e primitiva del nostro spirito, come una sorta di *giudizio sintetico a priori* (3) — come se volesse dare una prova palpabile dell'obbiezione dei suoi critici che un giudizio sintetico a priori non potrebbe essere che un'affermazione puramente gratuita —. In verità Kant non dà esplicitamente questa credenza come un dato immediato della coscienza, ma la deduce da un preteso dovere: poichè noi abbiamo il dovere di realizzare il sovrano bene, cioè l'armonia della virtù con la felicità, noi dobbiamo ammettere che essa è possibile. Ma quest'artifizio non toglie che in realtà egli dia la credenza come immediata, nè giova molto a rafforzare il suo argomento: la deduzione della credenza dal dovere, come qualsiasi

(1) *Crit. della rag. prat.*, 1. parte, l. 2. c. 2. sez. V.

(2) *Saggio sul Teismo*, 1. parte, *Argom. della coscienza.*

(3) V. *Crit. della rag. pratica*, 1. parte, l. 2. c. 2. princ. e n. I.

Digitized by Google

altra deduzione che non sia sofistica, non è che una petizione di principio; il dovere di realizzare il sovrano bene, se noi sentissimo realmente di avere questo dovere, porterebbe immediatamente con sè la credenza della possibilità di questa realizzazione; e da un altro canto, dalla non esistenza della credenza noi possiamo concludere che il dovere è impossibile, come Kant dalla pretesa esistenza del secondo, conclude che la prima è necessaria. L' argomento di Kant dà luogo a una domanda assai naturale: quale possa essere lo scopo di questa strana inversione logica, che dà come una ragione dell'esistenza di Dio ciò che non è stato mai riguardato, e non potrebbe essere riguardato altrimenti, che come una conseguenza di questa esistenza: perchè Kant non dia immediatamente come una credenza naturale e necessaria l' esistenza stessa di Dio anzichè quella, non meno incerta, dell'armonia tra la virtù e la felicità. Senza dubbio, se egli ha accordato alla seconda questo carattere che non avrebbe accordato alla prima, è perchè essa è un' idea che si presenta naturalmente allo spirito umano, quando non si contenta di accettare il dovere come un dato immediato della coscienza morale, ma pretende di assegnarne un fondamento e un perchè. La dottrina kantiana del sovrano bene non è che un *eudemonismo* dissimulato: questa dottrina, come i sistemi di etica francamente eudemonistici, ha per iscopo — quantunque Kant non lo confessi, ma deve essere il fondo del suo pensiero — di derivare il valore del dovere da qualche cosa il cui valore sembri più evidente intrinsecamente e più incontestabile, cioè la felicità (1). Kant pensa, al fondo, che poichè il dovere ci è dato come un che di un valore incontestabile, esso deve essere accompagnato dalla

(1) V. la parte III di questo Saggio.

Digitized by Google

credenza del suo accordo con la felicità, perchè, se non fosse così, il suo valore non ci sembrerebbe incontestabile. Così l'argomento di Kant non è che una variante del vecchio argomento dei teologi, che la legge morale suppone un legislatore — argomento che implica (sia che si dica o si sottintenda) che l'obbligazione morale dipende dal premio e dalla punizione disposti da questo legislatore — (1). Tuttavia lo scopo di Kant non è tanto di dare un fondamento all'obbligazione morale, quanto di realizzare l'ideale d'un ordine morale nel mondo. A questo punto di vista, il suo argomento, quantunque privo di qualsiasi valore logico, ne ha senza dubbio uno psicologico evidente, essendo l'espressione di uno dei motivi reali che contribuiscono a mantenere la credenza all'esistenza della divinità, nella parte migliore del genere umano, quantunque nessuno abbia mai pensato, prima di Kant, a vedervi una prova di quest'esistenza. Ma benchè le cause morali delle opinioni siano, come osserva Mill (2), le più potenti di tutte nella più parte degli uomini, non è ammissibile che la credenza stessa nasca unicamente da motivi di questo genere, senza l'influenza simultanea di altri motivi che agiscano direttamente sull'intelligenza. È ciò che bastano a dimostrare l'esistenza di pensatori, che, come p. e. Aristotile, hanno ammesso la filosofia teologica come pura speculazione, senza annettervi alcun sentimento religioso, e l'analogia evidente di questa filosofia con

(1) Quando Kant scriveva la *Critica della ragion pura*, sembra che egli non concepisse ancora l'argomento morale che in questa forma: l'esistenza di Dio, egli dice, deve essere postulata come la condizione della possibilità della forza *obbligatoria* delle leggi morali. (*Crit. della rag. pura, Dialett. trascend.* l. II. c. 3. sez. VII).

(2) *Logica*, l. 5. c. 1. § 3.

Digitized by Google

le altre forme dell' antropomorfismo di cui parleremo negli articoli seguenti: del resto il motivo a cui corrisponde l'argomento di Kant, cioè «il sentimento ch'egli ha messo sotto forma d'argomento», non ha potuto influire sulle prime origini dei concetti teologici, le religioni inferiori, come osserva Tylor (1), essendo separate dalla morale, e solo i popoli progrediti concependo la divinità come autrice d' un ordine morale nell' universo. Kant, per accordare al suo argomento morale una forza probante che nega all'argomento fisico-teologico, non ha che una ragione decisiva: che solo il primo, e non il secondo, può provare la perfezione assoluta della divinità (l'onnipotenza, l'onniscienza, la bontà infinita, ecc.) (2). Ma ciò è un'altra prova che esso non può essere la vera base della teologia naturale; poichè questi concetti non appariscono che ad un certo grado dello sviluppo delle idee sulla divinità, di cui non si può rompere la continuità coi gradi inferiori. Infine noi dobbiamo osservare sull'argomento di Kant che, quand'anche esso fosse *naturale*, non contraddirebbe alla proposizione che noi abbiamo cercato di stabilire in questo paragrafo, cioè che le sole basi razionali della filosofia teologica sono la prova delle cause finali e quella del primo motore: che cosa è esso infatti se non un caso della prima di queste due prove, applicata a un ipotetico ordine morale, invece che all'ordine, sino ad un certo punto reale, del mondo fisico? Perchè noi dobbiamo preferire l' idea di un Dio autore della proporzione fra la moralità e la felicità alla dottrina buddista del *Karma*, secondo cui questa proporzione è il risultato spontaneo dell'incatenamento fatale delle cause e degli effetti, se non in virtù di quest'argomento (abbia

(1) Tylor, *Civilizzaz. primit.*, cap. XVII.

(2) V. *Crit. della rag. pratica*, parte 1. l. 2. c. 2. VII.

Digitized by Google

esso un valore obbiettivo o semplicemente subbiettivo) che l'ordine suppone un ordinatore? Forse tra l'*ordine morale* e l'*ordine fisico* vi ha questa differenza, che nel primo caso la conclusione sembra più irresistibile che nel secondo: ma questa è una differenza illusoria, che deriva dal vantaggio reale della prova *fisica* sulla prova *morale*. Noi troviamo infinitamente più paradossastica la dottrina buddista che la dottrina teistica, perchè comprendiamo che la proporzione tra la moralità e la felicità non è che un'ipotesi, che non può essere accettata come verisimile se non come una conseguenza del teismo: ma se essa fosse un dato dell'osservazione come l'ordine fisico, o una credenza naturale e necessaria come vuole Kant, la dottrina teistica ci sembrerebbe assai più ardita che quella buddista, in cui non vedremmo che la constatazione pura e semplice dei fatti.

Ciò a cui si devono in gran parte le prove sofistiche dell'esistenza di Dio, cioè l'incapacità delle prove naturali a dimostrarlo come l'essere *assoluto* o *infinito*, è pure il motivo principale del paradosso psicologico che quest'esistenza non è un oggetto di prova, ma una credenza naturale e una verità intuitiva. È ciò che può vedersi dai termini stessi con cui questa dottrina è formulata dai suoi sostenitori. Secondo Max-Müller, si trova, alla radice di tutte le religioni, una facoltà distinta dello spirito umano, indipendente dai sensi e dalla ragione, anzi spesso in antagonismo e in contraddizione con essi, e che si chiama la facoltà di percepire l'*infinito* (1). Secondo Cousin, tutti i fatti della coscienza si riassumono in un fatto permanente, sempre presente nella coscienza, e che consiste a percepire al tempo stesso: il finito (ch'egli chiama anche relativo, contingente, ecc.), l'*infinito* (che chiama anche assoluto, necessario, ecc.)

(1) V. Max-Müller, *La scienza della religione*, I.

Digitized by Google

e il rapporto tra i due (cioè che il finito ha per causa e per substratum l' *infinito*). I nostri ontologisti (secondo i quali, non solo noi conosciamo Dio immediatamente, ma lo vediamo), invece che dell'*infinito* preferivano parlare dell'*ente*, dell'*assoluto*, ecc., termini anch'essi, come l' *infinito*, più appropriati (per usare la distinzione di Kant) ai concetti della teologia *trascendentale* che a quelli della teologia *naturale*. Per questa dottrina, come pei tre argomenti precedenti, la quistione non può essere per noi che di cercare lo scopo a cui essa mira, essendo evidente che non può essere il risultato di un'osservazione psicologica sincera e senza preoccupazione. Sembrerà strano di dire che essa non si comprende che perchè può guardarsi sotto due aspetti in qualche modo contraddittori: la proposizione che l' esistenza di Dio non ha bisogno di essere provata, non è in realtà che l'enunciato di una certa maniera di provare quest'esistenza. Noi possiamo distinguere due forme in questa dottrina. L'una non è che un travestimento del vecchio argomento del consenso universale. Per dare a questo un aspetto più *razionalista*, dalla universalità della credenza non si conclude immediatamente che essa è vera, ma che è naturale ed istintiva: ciò prova, continua l'argomento, che essa è necessariamente vera, perchè un'affermazione immediata della coscienza non può mettersi in dubbio, ma deve ammettersi come una verità assiomatica. L'altra forma della dottrina è una conseguenza degli argomenti a priori. Alcuni di questi argomenti, quali i più usati di tutti, cioè l'ontologico e il cosmologico, giungono logicamente a questo risultato, che la proposizione che essi pretendono dimostrare, è in realtà evidente per se stessa. Se il concetto di Dio implica quello della sua esistenza, come vuole l'argomento ontologico, ciò importa che noi non possiamo pensare Dio che come esistente: ma se è così, l'argomento on-

Digitized by Google

tologico non è una dimostrazione, ma la semplice enunciazione d'una necessità immediata del pensiero (1). In quanto all' argomento cosmologico, noi abbiamo visto che la sua *vis* probante non sta che in questo fatto: che la nostra intelligenza, in virtù delle sue tendenze spontanee, trova più soddisfacente il concetto che il mondo ha una ragion sufficiente in una causa che ha la sua ragion sufficiente in se stessa, anzichè quello che esso esiste puramente e semplicemente, e non vi ha alcuna ragion sufficiente che spieghi la sua esistenza. Così anche l'argomento cosmologico non è un' inferenza — e come potrebbe essere un'inferenza un argomento non induttivo? — ma la enunciazione di una tendenza (secondo i suoi fautori, di una necessità) immediata e primitiva del pensiero, cioè non risultante da alcun processo logico. Dalla proposizione che l' esistenza di Dio è una verità evidente per se stessa si può passare a quella che questa verità è sempre presente al nostro spirito, sia per l'intermediario della dottrina delle idee innate, sia di quella dell'intuizione razionale. La dottrina delle idee innate, che è fondata sovratutto sul concetto che l'essenza dell' anima consiste nel pensiero (2), cercando delle idee che possano essere un patrimonio originario dello spirito, le trova naturalmente nelle verità evidenti per se stesse o pretese tali. La dottrina dell'intuizione razionale ha per oggetto di spiegare la coincidenza del pensiero e della realtà nella conoscenza a priori di Dio e in ogni conoscenza a priori in generale, ammettendo una percezione immediata del Vero stesso obbiettivo o delle verità in Dio (3) — la dottrina di Cousin della partecipazione a una Ragione uni-

(1) V. *App. al cap. 6.* § 6, nota ultima.
(2) V. *Append. alla parte 1.* c. 2. § 9.
(3) Cfr. *Saggio 1.* c. 3. § 7.

Digitized by Google

versale non differisce che verbalmente da quella della visione in Dio—.Nell'ipotesi di questa percezione d'un oggetto che è col soggetto percepente in un rapporto invariabile, il più semplice è di ammettere che essa è permanente, tanto più che la trasformazione dell'argomento cosmologico in verità intuitiva arriva naturalmente alla formula che la percezione del *contingente*, o del suo sinonimo il *finito*, implica quella del *necessario*, o del suo sinonimo l'*infinito*.

§ 5. Il risultato dei paragrafi precedenti, cioè che la base della filosofia teologica è in un processo induttivo, che consiste essenzialmente ad assimilare le cause dei fenomeni e il loro modo d'azione all'uomo e all'attività umana, può essere dissimulato da un processo in certa guisa contrario, a cui si conformano, nella loro evoluzione, i concetti teologici, che consiste in ciò, che Dio e il suo modo d'azione si vanno disassimilando progressivamente dall'uomo e l'azione umana, e può essere chiamato quindi, come è stato chiamato infatti, la *disantropomorfizzazione* della divinità. Questo processo di disantropomorfizzazione progressiva può considerarsi sovratutto sotto due aspetti. L'uno ci mostra una differenziazione crescente tra il sovrannaturale e il naturale. Al principio gli esseri soprannaturali sono degli agenti fisici: quantunque si sottraggono ordinariamente ai nostri sensi, essi possono apparirci, quando loro piace, e mostrarsi per ciò che essi sono, cioè come persone visibili e tangibili. La persona, il sustrato fisico dello spirito, si va mano mano smaterializzando, e finisce per diventare una *sostanza spirituale*, cioè un quid inaccessibile ai sensi e all'immaginazione. Una trasformazione analoga avviene nello spirito stesso, cioè nelle qualità mentali degli agenti soprannaturali: queste diventano sempre di più in più sovraumane, e finiscono anche per perdere questa condizione di ogni coscienza empirica,

Digitized by Google

anzi più generalmente di ogni coscienza concepibile, che è la composizione di stati multipli e successivi. È, in una parola, se mi si permette quest'altro neologismo, una *disfenomenizzazione* crescente, per cui l'iperfisico si mette in un'antitesi sempre più radicale col fisico, sino all'opposizione completa del pensiero moderno, in cui un oggetto metafisico, nel senso stretto, cioè sovrasensibile, non è semplicemente ciò che non è sottoposto alle leggi del mondo empirico, ma ciò di cui non è nemmeno possibile di formarsi alcuna rappresentazione propriamente detta, cioè alcuna immagine. L' altro aspetto sotto cui può considerarsi la *disantropomorfizzazione* della divinità può riassumersi così: dal concetto della divinità si vanno sopprimendo tutti gli attributi dell'uomo che si riguardano come imperfezioni, e quelli che si riguardano come perfezioni le vengono conferiti in un grado sempre più eccellente, sino al più alto che sia possibile di concepire. Così dagli esseri soprannaturali delle religioni inferiori, soggetti all' errore, all' inganno e alle passioni più grossolane dell'umanità, e che possono essere intimiditi, feriti, vinti e sottomessi dagli uomini, si giunge infine al Dio onnisciente, onnipotente, infinitamente buono e infinitamente santo del cristianesimo o del vedantismo o del deismo dei moderni filosofi. In questa evoluzione del concetto del divino ciò che c'importa è la fase ultima, e propriamente due caratteri che essa ci presenta: l'uno è che Dio viene concepito come esente dal cangiamento e dalla successione; l'altro che esso diviene l'*assoluto* o l' *infinito*, cioè che il suo concetto si compone di tutti gli attributi dello spirito che sono giudicati delle perfezioni, elevati ad un grado assoluto o infinito. Questi due caratteri del concetto moderno e più evoluto della divinità costituiscono, sulla base della teologia *naturale*, che è essenzialmente, come abbiamo visto, una spiegazione antropomorfistica del-

Digitized by Google

l' origine del movimento e della finalità, una sorta di sovrastruttura, che nasconde, agli occhi di molti filosofi, la base stessa, e che noi possiamo chiamare con Kant la teologia *trascendentale.*

Dei due elementi della teologia trascendentale, il primo, cioè l' esenzione della divinità dal cangiamento e la successione, è quello in cui si manifesta sovratutto quest' aspetto della *disantropomorfizzazione* del divino che noi abbiamo chiamato una *disfenomenizzazione.* Il proprio dei concetti metafisici nel senso stretto è, come abbiamo detto, che essi trascendono, non solo l' esperienza, ma anche l'immaginazione. Per quanto i filosofi antichi avessero esaltato, e, come suol dirsi, purificato il concetto popolare della divinità, il loro dio, in un senso, è ancora un fenomeno, come il dio della religione popolare: esso resta un oggetto di rappresentazione, se non d'esperienza, possibile, perchè non racchiude ancora l'inconcepibilità di una coscienza che non si svolge nel tempo e non è composta di stati successivi. Il Dio di Platone, cioè l' anima del mondo, è esente dal piacere e dal dolore (1), ma partecipa alla memoria, al ragionamento, alla preveggenza, ecc. (2). Egli è sì lungi dall'essere immutabile, che il suo attributo essenziale è un movimento spontaneo e continuo (3); la sua mentalità stessa consiste in movimenti: l'anima dell'universo conduce tutte le cose che sono nel cielo, nella terra e nel mare coi suoi movimenti, che si chiamano volere, considerare, prevedere, deliberare, ecc. (4); i movimenti del cielo sono affini ai movimenti dell'intelligenza che lo governa (5). Questa *fenomenalità* dell'intelligenza di-

(1) *Filebo,* 33.
(2) *Leggi,* 896-897, *Epinom.* 981-982, ecc.
(3) V. *Leggi* 895-896, *Timeo* 36-37, ecc.
(4) *Leggi,* 896-897.
(5) *Leggi,* 897-898.

Digitized by Google

vina si ritrova nella filosofia greca anche dopo Aristotile: secondo gli Stoici Dio non conosce il futuro per una visione immediata, come secondo i teologi moderni, ma lo arguisce dal presente, secondo le leggi dell' incatenamento causale (1). La dottrina della non successività della coscienza divina fu introdotta da Aristotile, che dal concetto di Dio come causa prima deduceva la sua assoluta immutabilitá (2). Con ciò egli faceva entrare la filosofia teologica in una nuova fase, che noi possiamo chiamare la fase *metafisica*, in un senso di questa parola certamente troppo stretto, ma abbastanza giustificato dal carattere ordinario dei concetti metafisici, che è la loro irrappresentabilità, lo sforzo di riunire in un' idea unica degli elementi incompatibili, che è impossibile di pensare insieme, quantunque ciascuno a parte sia pensabile. È evidente che una coscienza non successiva è uno di questi concetti. Noi possiamo concepire un essere immutabile (come il Dio d'Aristotile o del cristianesimo e del deismo moderno), ma ci è impossibile di concepirlo come dotato d' intelligenza, di ragione e di volontà. Un'intelligenza, cioè una rappresentazione adequata del reale, che non è composta di stati successivi, è una contraddizione nei termini; perchè, da una parte, il reale è una successione di fatti, e i rapporti tra le cose che più c'interessa di conoscere (p. e. quello di causa e di effetto o di mezzo e di fine) implicano la successione; e, da un'altra parte, non comprendiamo come la successione reale, cioè tra le cose stesse, possa essere rappresentata altrimenti che per una successione ideale, cioè tra le rappresentazioni. La contraddizione è ancora più palpabile, quando si parla di una ragione che vede al tempo stesso le premesse e le con-

(1) V. Ogereau. *Sistema filos. degli Stoici*, pag. 256-257.
(2) V. § 2. p. 63.

Digitized by Google

seguenze. Il rapporto tra premesse e conseguenze implica un'anteriorità e posteriorità, non solo logica, ma anche cronologica, o piuttosto l'anteriorità e posteriorità logica non è che una specie dell' anteriorità e posteriorità cronologica: percepire il rapporto tra le premesse e le conseguenze — e dov'è questo rapporto se non nello spirito che lo percepisce? — non è in effetto che inferire, e inferire vuol dire passare dal noto all'ignoto, da ciò che si sapeva a ciò che non si sapeva. Il teologo ammette che Dio non ragiona, ma, senza passare da una verità ad un' altra, vede nondimeno, egli dice, queste verità nella loro dipendenza logica, conosce l'una come principio e l'altra come conseguenza: ma conoscere la dipendenza logica tra le verità, se non è eseguire realmente l'operazione logica che va dall'una all'altra, è almeno rappresentarsi quest' operazione logica, ciò che, l' operazione logica essendo composta di atti successivi, significa rappresentarsi una successione, e per conseguenza, avere una successione di rappresentazioni. Altre contraddizioni ci si mostreranno se guardiamo la ragione nel suo lato pratico, cioè come concepente un disegno e preordinante dei mezzi ad uno scopo (ciò che è una delle due funzioni assegnate alla divinità come principio esplicativo dei fenomeni). Quest'operazione implica almeno tre momenti distinti: 1° la concezione e la volizione dello scopo 2° la scelta dei mezzi appropriati, ciò che implica alla sua volta dei tentativi, delle esitazioni, delle eliminazioni, ecc., circostanze incompatibili con una ragione esente da cangiamento 3° la volizione dei mezzi scelti. Senza incolfarci in analisi prolisse e non necessarie, osserveremo solamente (oltre alla impossibilità accennata di rappresentarsi il rapporto tra il mezzo e lo scopo altrimenti che per una successione di rappresentazioni), che l'esistenza del 2° dei tre momenti indicati è indispensabile

Digitized by Google

affinchè l'appropriazione dei mezzi allo scopo possa attribuirsi a una potenza razionale — in un disegno che non sarebbe il risultato della scelta e della deliberazione, e che non sarebbe nemmeno formato da Dio, perchè eterno come Dio stesso, piuttosto che l'opera della ragione, noi vedremmo quella d'un istinto o di un accidente fortunato —; e che il volere è un processo, ed è quindi evidentemente impossibile di concepire un atto di volere eterno, perchè una serie di cangiamenti non può concepirsi come eterna. Alle inconcepibilità di una coscienza che non consiste in atti successivi la teologia cristiana aggiunge l'altra più patente di una durata che non si compone d'istanti successivi. In Dio, dicono i teologi, non vi ha nè passato nè futuro, ma un eterno presente. Nella sua durata o, più propriamente, nella sua *eternità*, non si deve concepire alcuna successione: essa è indivisibile, infinita e sempre presente tutta intera (*tota simul*). È un presente immobile, indivisibile ed infinito, un istante che racchiude tutta l'eternità. Noi abbiamo qui evidentemente la contraddizione nella sua forma più aperta, l'attribuzione allo stesso soggetto di due attributi opposti, il massimo ed il minimo, la durata infinita e l'esistenza che si esaurisce in un istante indivisibile.

L'altro elemento della teologia *trascendentale*, cioè l'esaltazione di tutti gli attributi divini sino all'infinito, è talmente caratteristico nella forma più evoluta della filosofia teologica, ch'esso viene considerato ordinariamente dai metafisici moderni come ciò che vi ha di proprio e di essenziale nel concetto della divinità. Secondo i filosofi teologici Dio si definisce l'*essere perfettissimo*, o anche l'*infinito* o l'*assoluto*. « Dopo aver formato, dice Locke (1), per la considerazione di ciò che

(1) *Saggio sull'intend. um.*, l. 2. c. 23. § 33.

Digitized by Google

proviamo in noi stessi, le idee d'esistenza e di durata, di conoscenza, di potenza, di piacere, di felicità e di molte altre qualità e potenze che è più vantaggioso di avere che di non avere, quando vogliamo formare l'idea più conveniente dell' essere supremo che ci è possibile d' immaginare, noi estendiamo ciascuna di queste idee per mezzo di quella che abbiamo dell' infinito, e congiungendo tutte queste idee insieme, ci formiamo la nostra idea complessa di Dio ». Tale è effettivamente il processo per cui la teologia trascendentale giunge al suo concetto della divinità: la stoffa per quest' idea è presa in noi stessi (antropomorfismo); il lavoro della teologia trascendentale consiste a sopprimere certe qualità della natura umana, che è servita da tipo primitivo, conservando quelle *che è più vantaggioso di avere che di non avere,* ed estendendo ciascuna di queste per mezzo dell'idea dell'infinito, cioè facendo della potenza la potenza infinita (onnipotenza), della conoscenza la conoscenza infinita (onniscienza), della saggezza la saggezza infinita, o, come si dice più ordinariamente, assoluta, ecc. Tra i misteri della teologia quelli che passano per dottrine filosofiche (essendo troppo intimamente legati al concetto moderno della divinità per non essere accettati anche dal deismo), sono dovuti in gran parte a questo processo. Noi indicheremo: 1° Il dogma della creazione dal niente. È un' applicazione dell' idea dell'infinito alla causalità. Se Dio non avesse creato anche la materia, le cose non sarebbero prodotte *interamente* da lui, e quindi la sua causalità non sarebbe assoluta, illimitata. 2° Quello della ubiquità o onnipresenza di Dio. Dio è presente in ogni cosa, perchè opera tutto in tutto, e vi è presente tutto intero, perchè è semplice. Egli essendo infinito, mentre il mondo è limitato, è presente anche nello spazio fuori del mondo. La presenza simultanea in molte cose (conseguenza del

Digitized by Google

principio preteso assiomatico che niente può agire dove non è) è già un mistero per se stessa: l'onnipresenza moltiplica questo mistero, e vi aggiunge quello dell'infinito attuale. 3° La semplicità di Dio (il più straordinario dei misteri della teologia *razionale*). Dio è semplice, perchè è spirito — la semplicità che si attribuisce allo spirito serve a spiegare la sua incorruttibilità e immortalità —. Ma Dio non è solamente semplice come l'anima; la sua semplicità è assoluta o infinita. Dalla sua essenza, dicono i teologi, deve escludersi ogni composizione; la sua semplicità non ammette composizione: di materia e forma, di sostanza e accidenti, di genere e differenza, di essenza ed essere. Dio fa tutto con un fiat unico, vuole tutto con un atto di volontà unico, conosce tutto con un atto intellettuale unico, ecc. In lui non vi ha moltiplicità d'idee distinte: egli pensa tutte le cose con un'idea unica, che è l'idea di se stesso; con questa conosce anche tutte le cose, perchè conoscendo con essa perfettamente la sua propria essenza, conosce anche tutti i modi in cui questa essenza è partecipabile, e quindi tutte le cose, che ne sono, in vario modo, delle partecipazioni. Quest'idea con cui Dio intende sè e le altre cose, non si distingue dalla sua stessa essenza: in Dio gli attributi non si distinguono dalla sostanza nè fra di loro; in lui il conoscere, il volere, l'operare, ecc. sono la stessa cosa, e ciascuno di questi atti è la stessa cosa che il suo essere.

Come si vede sovratutto dalla semplicità, questo processo di esaltazione di tutti gli attributi di Dio sino all'infinito ha pure per risultato questo tratto caratteristico dei concetti metafisici, che è l'assoluta irrappresentabilità. Tuttavia esso non raggiunge questo risultato che in alcune delle sue applicazioni: l'onniscienza, l'onnipotenza, la creazione stessa non oltrepassano la nostra facoltà di concepire, quantunque oltre-

Digitized by Google

passino certamente, almeno le due ultime, quella di comprendere. L'altro processo della teologia trascendentale di cui abbiamo parlato, cioè la soppressione del cangiamento e della successione, è immediatamente un salto nella regione dell'irrappresentabile: questo di cui parliamo non è che un'idealizzazione, sino all'estremo limite possibile, dei concetti dell'antropomorfismo primitivo, che, per quanto sia grande il contrasto tra il finito e l'infinito, non introduce sistematicamente nell'idea del sovrannaturale una nuova differenza essenziale (al punto di vista gnoseologico) che lo separi dal fenomeno, qual è quella tra l'immaginabile e l'inimmaginabile.

I processi da cui risultano i concetti della teologia trascendentale essendo in opposizione con quello della teologia naturale, poichè il secondo è un'assimilazione delle cause dei fenomeni naturali all'uomo, mentre i primi ne sono una disassimilazione, è evidente che sarebbe impossibile di spiegarli, se al motivo fondamentale della filosofia teologica e delle altre forme dell'antropomorfismo non si aggiungessero dei motivi secondari. Per l'uno di questi processi, cioè la soppressione dal concetto della divinità del cangiamento e della successione, il motivo è ovvio, e noi lo abbiamo già indicato parlando del sistema teologico d'Aristotile. È la funzione della divinità come causa prima, l'applicazione del concetto teologico alla soluzione della difficoltà a cui dà luogo l'incatenamento causale dei fenomeni in una considerazione del mondo esclusivamente naturalistica, per l'inconcepibilità di un regresso all'infinito nelle cause. Se Dio fosse soggetto al cangiamento, se la sua esistenza si svolgesse, come quella degli agenti personali dell'esperienza, in una successione di stati differenti, ciascuno di questi stati sarebbe un avvenimento di cui si dovrebbe cercare la causa (supponiamo, negli stati

Digitized by Google

precedenti), e poi la causa di questa causa, e così di seguito: così non si farebbe che trasportare in Dio questa stessa difficoltà di una serie infinita di cause che si voleva evitare nel mondo, e non si avrebbe ancora la causa prima di tutti gli avvenimenti. Il concetto di causa prima, logicamente seguito, conduce all' idea di un Dio, non solo esente dal cangiamento, ma esente assolutamente da una successione qualsiasi, cioè al di fuori del tempo e della durata (come consistente in una serie di momenti successivi). L' inconcepibilità di una serie infinita di cause non è infatti che un caso dell'inconcepibilità dell'infinito attuale. È evidente dunque che quando la filosofia cristiana deduce dall'argomento della causa prima che Dio non è semplicemente un primo motore, ma un creatore, essa non fa che spingere sino alla sua conseguenza ultima il principio posto da Aristotile: una serie infinita di cause ed d' effetti non implicando in sostanza altra difficoltà logica che quella implicata in una serie reale infinita, e quindi anche in una durata infinita del mondo nel passato. Ma non è meno evidente che questa conseguenza ci mette in presenza di una difficoltà analoga a quella che Aristotile risolve col suo concetto dell'immutabilità divina: se la durata infinita del mondo è impossibile perchè implica una successione reale infinita, non sarà anche impossibile, per la stessa ragione, la durata infinita di Dio? Così, come il concetto di Dio come causa prima, cioè come primo motore, non può evitare la difficoltà di una serie infinita di cause e d'effetti, che nella supposizione che in Dio stesso non vi sono cause ed effetti, per conseguenza, avvenimenti, e che egli è esente dal cangiamento; della stessa maniera il concetto di Dio come creatore non può evitare la difficoltà di una durata infinita del mondo nel passato, che nella supposizione che in Dio stesso non vi ha durata, che la sua esistenza non

Digitized by Google

è una serie di momenti, e ch'egli è esente assolutamente dal tempo e dalla successione. Le quistioni a cui rispondono questi concetti della teologia trascendentale, non sono, secondo noi, fittizie; sono delle difficoltà reali, a cui lo spirito umano non può evitare di cercare una soluzione, e che appartengono all' argomento della 2ª parte di questo Saggio. Così, quantunque le soluzioni della teologia trascendentale abbiano il difetto evidente di evitare delle inconcepibilità con altre inconcepibilità, talvolta più palpabili, essa è, per questa parte, una vera filosofia, in quanto risponde a dei problemi reali, dati nella natura stessa della nostra intelligenza, e le sue contraddizioni, per quanto egualmente manifeste, non sono gratuite come i misteri della teologia dommatica. Aggiungiamo che essa è anche, sempre per questa parte, una vera metafisica, perchè la pseudo-idea dell'infinito attuale (quindi ancora i problemi a cui dà luogo quest'idea e le soluzioni di questi problemi) è il risultato inevitabile d'un'illusione naturale, quella che ci spinge ad obbiettivare le nostre sensazioni, e il carattere essenziale dei concetti metafisici, nel senso proprio della parola, è di essere uno sviluppo delle illusioni naturali del nostro spirito.

Il concetto che Dio è l' infinito o l' assoluto, non essendo evidentemente che quello che alla divinità si deve attribuire ogni perfezione ed escluderne ogn'imperfezione, spinto alle sue ultime conseguenze logiche (ed anche illogiche), l' idea filosofica, cioè moderna e più evoluta, della divinità è costituita in sostanza da questi tre elementi: 1º l' idea data dalla teologia naturale, quale ipotesi destinata alla spiegazione dei fenomeni, e precisamente del movimento e della finalità (1); 2º quella che Dio è la causa prima;

(1) Fra gli attributi della divinità che si riattaccano all'elemento della teologia naturale (quantunque il politeismo sia cer-

Digitized by Google

e 3° il concetto che abbiamo detto, che a Dio si deve attribuire ogni perfezione ed escluderne ogn'imperfezione. Non è difficile di dimostrare che questo concetto, spinto sino all'idea trascendentale dell' assoluto o l' infinito, può fondarsi meno ancora che quello di Dio causa prima e gli altributi divini che vi si riattaccano, sui principii essenziali della filosofia teologica, se questa si considera come una spiegazione del mondo, basata su un processo induttivo, e consistente ad assimilare le cause dei fenomeni naturali alla nostra attività.

Questa dimostrazione è stata fatta da Hume e da Kant, e dopo di loro da Stuart-Mill, che ha sviluppato logicamente un sistema di teismo fondato unicamente sulle prove induttive. A dir vero questi filosofi considerano come base unica della teologia naturale l'argomento delle cause finali; ma la considerazione di Dio come causa del movimento non modificherebbe certamente il risultato della loro critica. Questo è che dalle

---

tamente più naturale all'uomo che il monoteismo), possiamo fare rientrare anche l'unità. « Se il monoteismo, dice Mill, può essere preso pel rappresentante del teismo d'una maniera astratta, non è tanto perchè esso è il genere di teismo che professano le razze più incivilite della specie umana, quanto perchè è il solo teismo che può prevalersi d'un fondamento scientifico. Tutte le altre teorie che attribuiscono il governo dell' universo a degli esseri sovrannaturali, sono incompatibili così bene con la permanenza di questo governo a traverso una serie continua d'antecedenti naturali secondo leggi fisse, che con la relazione di dipendenza mutua che unisce ciascuna di queste serie a tutte le altre, vale a dire incompatibili coi due risultati più generali della scienza». (*Saggio sul teismo*, 1. parte, *Il teismo*. Cfr. Kant *Crit. della rag. pura*, *Dialett. trascend.* lib. 2. cap. 3. sez. VI). Tuttavia allo stabilimento del monoteismo ha dovuto anche contribuire il processo per cui spieghiamo in seguito il concetto dell'assoluto: ma è un punto su cui crediamo inutile d'insistere.

Digitized by Google

prove su cui è fondata la teologia naturale non risulta nè il concetto della creazione (causalità infinita di Dio) nè quello, in generale, dell'infinità degli attributi divini. La prova fisico-teologica potrebbe dimostrare tutto al più un *architetto del mondo*, di cui la potenza sarebbe limitata dalla natura della materia che egli lavora, ma non un *creatore del mondo*, all'idea del quale tutto è sottomesso (1). É evidente che l'argomento del primo motore non aggiungerebbe niente su di ciò alla forza dell'argomento fisico-teologico. In quanto all'infinità degli attributi divini in generale, è impossibile di concluderla partendo dal mondo, perchè per ispiegare un effetto si deve assegnare una causa proporzionata, in altri termini non si deve attribuire a questa causa niente di più di quanto richiede l'effetto: ora il mondo non ci mostra che degli effetti limitati, imperfetti; non si ha dunque alcuna ragione di concluderne una causa infinita, assolutamente perfetta. Dall'ordine, dalla finalità e dalla grandezza che troviamo nel mondo possiamo concluderne una causa saggia, buona, possente, ecc., ma non infinitamente saggia, infinitamente buona, infinitamente possente, ecc. Per affermare che il mondo suppone un Dio dotato di questi ultimi attributi, cioè un essere infinito, perfettissimo, come suo autore, bisognerebbe che noi conoscessimo che questo mondo è il più grande di tutti gli effetti possibili, in altri termini che esso è il più perfetto di tutti i mondi possibili. Ciò importerebbe che noi avessimo comparato questo mondo con tutti i mondi possibili, e per conseguenza che conoscessimo tutti questi mondi possibili, cioè che

(1) Kant *Dialett. trascendent.* l. 2. c. 3. sez. 6. Cfr. Mill *Saggio sul teismo,* 2. parte *Gli attributi,* e 1. parte *Argom. della causa prima.*

Digitized by Google

avessimo l' onniscienza (1). La verità di queste obbiezioni di Hume e di Kant contro la creazione e l' infinità degli attributi divini é stata riconosciuta anche dai filosofi spiritualisti (2) : essi ne hanno concluso che le prove induttive sono insufficienti per dimostrare la divinità, e che la dimostrazione deve essere completata per altri argomenti (questi sarebbero gli argomenti a priori ; noi abbiamo visto (3) che la teologia naturale non può fondarsi su questo genere di prove). La dottrina dell' infinità degli attributi di Dio non solo non risulta dall'osservazione del mondo, ma è anche incompatibile coi suoi dati più evidenti. Essa ha dato luogo al problema insolubile di conciliare l'esistenza del male con la bontà e la potenza infinite del Creatore. Ha Dio la volontà d'impedire il male, senza averne il potere? egli dunque non è onnipotente. Ha il potere senza averne la volontà? dunque manca di bontà. « Gli sforzi che si sono fatti per risolvere questo problema, non implicano solamente, dice Mill, un'assoluta contraddizione al punto di vista intellettuale, essi ci offrono con eccesso lo spettacolo rivoltante d' una difesa gesuitica di mostruosità morali » (4). Tutti gli argomenti degli apologisti delle perfezioni infinite di Dio si riducono in sostanza o a sacrificare l' onnipotenza per salvare la bontà infinita, o a sacrificare la bontà infinita per salvare l' onnipotenza. Ora si suppongono delle possibilità e delle im-

(1) Hume *Saggio* 11. e *Dialoghi sulla relig. naturale* V parte, e Kant *Crit. della rag. pura Dialett. trascend.* l. 2. c. 3. sez. 6. e 7. e *Crit. della rag. pratica* parte 1., l. 2. c. 2. VII.

(2) V. Janet *Le cause finali,* pag. 444-445.

(3) Paragr. 4.

(4) *Saggio sul teismo,* 2. parte. *Gli attributi.* Vedi anche Mill il saggio *La natura* e Hume i *Dialoghi sulla relig. naturale* parte X e XI.

Digitized by Google

possibilità indipendenti dal potere divino, delle necessità a cui il creatore non poteva sottrarsi. È una rinunzia implicita all'onnipotenza, perchè l'impossibile per un onnipotente non può significare che l'inimmaginabile, e il necessario ciò il cui contrario è inimmaginabile, ma non vi ha alcuna legge del reale (compresa questa stessa che il reale è sottomesso a delle leggi) che sia necessaria o impossibile in questo senso, per la semplice ragione che le leggi del reale non sonó che delle sequenze e delle coesistenze, e la negativa di una sequenza o di una coesistenza è sempre immaginabile. Altre volte si riconosce che Dio avrebbe potuto creare un mondo esente dal male fisico, cioè dal dolore, e dal male morale, ma si parla di altri beni, di altri fini del creatore, che sarebbero stati incompatibili con la esenzione da questi mali, p. e. dell' ordine e dell' armonia del mondo, necessari alla sua perfezione. Allora è la bontà infinita che viene sacrificata all'onnipotenza (supposto che un'incompatibilità di fini non sia in contraddizione con l'onnipotenza stessa). La natura umana non sarà mai capace di concepire un bene che non si risolva in soddisfazioni per qualcuno. Questo preteso *bene metafisico,* cioè la perfezione del mondo, a cui il bene fisico e il bene morale vengono sacrificati, se non consiste in soddisfazioni per le creature, consisterà dunque in una soddisfazione per il creatore; ciò che implica che questo, infliggendo a quelle il male fisico e il male morale, le ha sacrificato alla sua soddisfazione personale, e per conseguenza (per non dire altro) che la sua bontà non è infinita. L' attributo dell' onnipotenza presenta anche altre difficoltà indipendenti dal problema dell'origine del male. Sembra che l'idea di un essere onnipotente sia incompatibile con quella di un essere che preordina dei mezzi ad un fine, sicchè quest'attributo, lungi di concludersi dalle prove della filosofia teologica, è

Digitized by Google

escluso anzi dalla principale di queste prove, cioè quella delle cause finali. Lo stesso Paley, in ammirazione d'innanzi alla struttura sapiente dell' occhio, non può impedirsi di farsi questa domanda naturale: Perchè l'inventore di questa meravigliosa macchina (che è onnipotente) non ha dato agli animali la facoltà di vedere senza impiegare questa complicazione di mezzi? (1) È un punto su cui ha insistito particolarmente il Mill. «Non è, egli dice, andare troppo lungi dire che ogni indicazione di piano nel cosmos è una prova contro l'onnipotenza dell'essere che ha concepito il piano. In effetto, che s'intende per piano? L'invenzione: l'adattazione di mezzi ad un fine. Ma la necessità d' essere abile, d'impiegare dei mezzi, è una conseguenza della limitazione della potenza. Perchè ricorrere a dei mezzi quando per ottenere lo scopo non si ha che a parlare?.... Quale saggezza si troverà nella scelta dei mezzi, quando i mezzi non hanno altra efficacia che quella che tengono dalla volontà di quello che li impiega, e quando la sua volontà avrebbe potuto dotare altri mezzi della stessa efficacia?.... Dunque le prove della teologia naturale implicano nettamente che l'autore del cosmos, quando ha fatto la sua opera, subiva una limitazione, ch' egli era obbligato di piegarsi a delle condizioni indipendenti dalla sua volontà, e di giungere ai suoi fini per delle disposizioni che queste condizioni comportavano» (2). In verità potrebbe dirsi contro il ragionamento di Mill che lo scopo del Creatore non era l'utilità, il risultato, dell' opera, ma l' opera stessa; che il bene dell' universo, l'oggetto ricercato nella creazione, non sono i fini a cui le cose sono adattate, ma l' adattamento stesso, cioè delle cose in cui vi ha della finalità, che manifestano

(1) Paley *Teologia naturale,* cap. II.
2) *Saggio sul teismo,* 2. parte.

Digitized by Google

un piano, una coordinazione ingegnosa di mezzi ad un fine. Dio, secondo questo punto di vista, avrebbe fatto l'arte per l'arte; sarebbe la spiegazione estetica della creazione; Dio, come dice Eraclito, giocherebbe creando il mondo. Ma è evidente che l' umanità, presa in massa, non accetterebbe una tale spiegazione: essa non potrebbe vedervi che un' ironia verso la creazione e verso il creatore. Se l' accettasse, alla difficoltà evitata ne subentrerebbe un'altra, perchè un Dio, per cui la creazione non fosse che un giuoco, l'uomo non lo troverebbe nè saggio nè adorabile, e non lo chiamerebbe che per un'altra contraddizione *l' essere perfettissimo*. Fra tutti gli attributi infiniti della divinità, oltre all' eternità (che, almeno in quanto eternità *ab ante*, è una conseguenza logica del concetto di causa prima), non ve ne ha forse che un altro che possa riattaccarsi alle ragioni della filosofia teologica, cioè la saggezza assoluta (in cui possiamo comprendere anche l'onniscienza). Essa non è richiesta da una spiegazione teleologica del mondo, ma è una condizione perchè questa spiegazione sia completa ed esauriente, poichè è chiaro che non potrebbe essere tale che nella supposizione che i mezzi impiegati siano *assolutamente* i più idonei ad ottenere gli scopi. L'attributo di cui possiamo renderci conto il meno di tutti, al punto di vista della teologia naturale, è l'onnipotenza: per vedere che quest'attributo non può avere alcun rapporto con una spiegazione qualsiasi dei fenomeni (e quindi alcuna base filosofica), basta di riflettere che ad una causa supposta, perchè la supposizione abbia un valore esplicativo qualunque, bisogna attribuire dei modi d' azione definiti, quelli che noi comprendiamo, e che per conseguenza possono farci comprendere il perchè dei fenomeni che si tratta di spiegare. Ora evidentemente noi non possiamo comprendere un modo d' azione di cui non ab-

Digitized by Google

biamo esperienza o che non immaginiamo sul tipo di ciò di cui abbiamo esperienza : così ad una causa personale noi non possiamo attribuire (per ispiegare i fenomeni) che l' azione motrice, mentre la teologia trascendentale le attribuisce indistintamente tutti i modi d'azione concepibili ed anche inconcepibili. Se nelle prove su cui è fondata la teologia naturale non troviamo alcuna base per l'infinità degli attributi divini, è invano che ricorreremmo, per supplire a questo difetto, alle altre prove della divinità che, senza essere dei motivi reali della filosofia teologica, sono tuttavia qualche cosa di più che semplici sofismi artificiali. L'argomento della causa prima, quand'anche se ne concludesse la creazione dal niente, non potrebbe servire di base all'onnipotenza — perchè una potenza che produce degli effetti che nessuna causa naturale potrebbe produrre, non è necessariamente una potenza illimitata —; meno ancora all' onniscienza, alla bontà infinita, ecc., che non hanno il minimo rapporto con la capacità di produrre anche la materia. L'argomento cosmologico può riguardarsi come un argomento naturale, sinchè conclude all'esistenza di un essere necessario, quantunque per dimostrare che quest' essere necessario è un essere personale, non possa servirsi che di sofismi artificiali. Si potrebbe per conseguenza credere di trovare un fondamento naturale all'idea di essere infinito o assoluto, se quest'idea avesse qualche legame con quella di essere necessario. Ma non possiamo ammettere la possibilità di alcun legame simile, poichè in tal caso l' essere infinito sarebbe dimostrabile a priori (poichè un essere necessario è quello la cui esistenza potrebbe dimostrarsi a priori) (1), mentre noi sappiamo che non vi ha alcuna

(1) V. § 4. la nota a pag. 118. Cfr. pag. 113.

Digitized by Google

dimostrazione a priori dell'esistente (1). Kant afferma, è vero, che il passaggio dall' idea di essere necessario a quella di essere infinito è naturale al nostro spirito, quantunque non vi sia fra le due idee alcun legame reale: ma in questo caso la proposizione *l'essere necessario è un essere infinito* dovrebbe sembrarci evidente per se stessa (perchè questo è il carattere dei sofismi naturali), mentre gli autori stessi che hanno impiegato l' argomento cosmologico non hanno preteso che essa sia tale, ma hanno cercato di dimostrarla. Tutte le altre prove della divinità, oltre le indicate, non essendo che dei sofismi interamente artificiali, noi giungiamo dunque forzatamente a questa conclusione: che la filosofia teologica, come filosofia, cioè come dottrina che ha per iscopo l'intelligenza dei fenomeni, non ha alcuna base pel concetto dell' essere infinito o assoluto; che questo concetto, in qualche modo, non fa parte di questa filosofia; e che esso è, al punto di vista filosofico, cioè puramente teorico, assolutamente inesplicabile. Questa conclusione parrà a molti un paradosso, o anche una confessione dell' impotenza del nostro metodo: ma noi non dobbiamo dissimulare le conseguenze delle nostre premesse.

Vi sono degli autori i quali suppongono che l'idea dell'essere infinito o assoluto sia così naturale allo spirito umano come le più semplici verità sulle grandezze e sui numeri. Essa sarebbe, secondo gli uni, un dato immediato della coscienza, un patrimonio originario del nostro spirito; secondo altri noi conosceremmo l'esistenza dell'essere infinito per un ragionamento che ha la semplicità e l'evidenza intuitiva d'un assioma, sia deducendola immediatamente dall' esistenza del finito, sia vedendo (ciò a cui basta pure un semplice sguardo dello

(1) V. il Saggio 1.

Digitized by Google

spirito) che essa è racchiusa nell'idea stessa dell'essere infinito. A questi autori dobbiamo aggiungere anche Kant, secondo cui l'idea dell'*ens realissimum* (cioè dell' essere che racchiude ogni realtà, ogni perfezione), quantunque ci sia impossibile di dimostrarne il valore obbiettivo, è data nella costituzione stessa del nostro spirito, come un prodotto spontaneo delle leggi della ragione, derivante necessariamente dalla sua forma e indipendente da ogni esperienza. Ma il fatto prova che l'idea dell'essere infinito — cioè, in termini meno astratti, di Dio come dotato di perfezioni infinite — lungi di essere un'idea innata, o una di quelle a cui lo spirito umano è portato naturalmente e, per dir così, di primo acchito, non è che il termine di arrivo di un lungo progresso, i cui gradi sono segnati nella storia religiosa dell'umanità, e che è consistito in un'esaltazione continua del concetto del divino, che andando da una sublimità a un' altra più sublime, e accumulando superlativi su superlativi, non ha trovato infine un punto di fermata, che perchè sarebbe assolutamente impossibile all'immaginazione umana di oltrepassarlo. Anche quando il superlativo *infinito* apparisce nell'evoluzione delle idee religiose, non perciò tutti gli attributi della divinità vengono elevati in un colpo all' infinito. Non bisogna credere che l'uomo è partito dall'idea generale che Dio è l'infinito o l'assoluto, e quindi ne ha dedotto ch'egli dev'essere onnisciente, onnipotente, onnipresente, ecc.: al contrario, dopo aver spinto, l'una dopo l'altra, le perfezioni di cui aveva dotato la divinità, al grado più superlativo possibile, cioè all' infinito o all'assoluto, egli trovò, generalizzando, che tutti gli attributi di Dio sono infiniti o assoluti, e compendiò infine questa proposizione nella formula astratta della filosofia teologica moderna che Dio è l' infinito o l' assoluto. I Greci, anche nel pieno sviluppo della loro me-

Digitized by Google

tafisica, sono così lontani dall'identificare Dio con l'infinito, che secondo i loro filosofi l'infinito è il principio che essi oppongono alla divinità, cioè la materia. D'altronde il concetto di Dio come infinito o assoluto, preso rigorosamente, è incompatibile col politeismo — a meno che non si attribuisca a una divinità suprema un potere illimitato su tutte le altre, nel qual caso non si avrebbe in realtà che una dottrina monoteista — perchè la potenza della divinità suprema troverebbe necessariamente un limite nell'indipendenza, qualunque essa fosse, anche nel loro semplice esistere, che si accorderebbe alle altre. Tuttavia noi troviamo nei Greci Zeus l'ottimo, il grandissimo, l'altissimo, onniveggente, onnipresente ed anche onnipotente — quantunque l'onnipotenza, in un senso rigoroso, sia incompatibile, come abbiamo osservato, con un sistema politeista —. Zeus certamente non si è elevato che gradatamente dal livello del *grossolano* (per usare la parola ricevuta) antropomorfismo dei popoli primitivi, come basta a provarlo la contraddizione tra questi attributi e quelli che egli ci mostra in azione nei miti che lo riguardano. Nel dualismo persiano abbiamo Ormuzd, *il signore onnisciente,* quantunque egli non sia il primo principio, e la limitazione della sua potenza per una potenza antagonista sia il tratto caratteristico di questo sistema teologico; e un antico inno vedico attribuisce l'onniveggenza e l'onnipresenza a Varuna, che non è che una delle divinità che hanno acquistato un posto più elevato tra gli esseri sovrumani degli antichi Arii dell'India (1). Presso i Greci l'eternità o almeno l'immortalità — che è verisimilmente il primo degli attributi

(1) V. Max-Müller *La scienza della religione*, IV. Cfr. Goblet d'Alviella *L'idea di Dio* ecc. c. 3. § 2. *Le società divine degl' Indo-Europei.*

Digitized by Google

infiniti di cui l'uomo abbia rivestito gli esseri sovrannaturali — è già il carattere distintivo della divinità, prima che essi avessero oltrepassato le idee infantili dell'antropomorfismo primitivo. Alcuni di questi attributi che per noi costituiscono il concetto di Dio o dell'assoluto, sono stati anche dati a personaggi, che non sono stati riguardati, non solo come l'assoluto, ma nemmeno come divinità, quantunque dotati di poteri soprannaturali. Così l'onniscienza è attribuita a Budda dai suoi seguaci anche durante la sua vita; e del resto essa è una prerogativa che i sistemi teologici e filosofici indiani accordano in generale all'uomo *liberato* (fra altri poteri trascendenti, di cui alcuni simili ad altri attributi infiniti della divinità, p. e. la volontà irresistibile) (1). Anche quando, nel mondo antico, nasce il concetto dell'assoluto, per un'elaborazione metafisica delle idee della religione popolare, quest'assoluto non è ancora quello della filosofia teologica moderna. Brahma, che è certamente (a parte il Dio del monoteismo giudaico-cristiano), la più *assoluta* fra le divinità del mondo antico, manca, se non di altro, della *causalità infinita:* egli è il creatore di tutti gli esseri, ma non li ha creato dal niente (quantunque, del resto, abbia l'onnipotenza, l'onniscienza, l'immensità, l'ubiquità, ecc., e in una parola quasi tutti gli attributi del Dio del cristianesimo e del deismo moderno). Gli Stoici, evidentemente sotto l'influenza dello stesso motivo, cioè di elevare l'idea del divino sino al punto a cui l'immaginazione umana può giungere, svilupparono il concetto dell'assoluto in un altro senso che la filosofia teologica moderna: Dio essendo per loro il mondo, è di questo che fecero l'essere perfettissimo, dichiarando che, fra

(1) V. Colebrooke *Saggio sulla Filos. degl' Indiani*, traduz. di Pauthier pag. 32-33, 196-198, 244, 257, 276.

Digitized by Google

tutti gli attributi possibili, esso possiede tutti quelli che vale meglio avere che non avere, e che è la migliore, la più eccellente e la più bella di tutte le cose che esistono e che possono concepirsi (1).

Questa elevazione continua del concetto del divino, che è uno dei lati più facili ad osservare della evoluzione delle idee religiose, risulta, come abbiamo notato, da due principii direttivi: l'uno che non bisogna dare alla divinità che quelli fra gli attributi umani che si giudicano delle perfezioni, o, come dice Locke, quelle qualità che è più vantaggioso di avere che di non avere; e l'altro che di questi attributi o qualità bisogna formarsi la più alta idea possibile, ciò che conduce, presto o tardi, al concetto della loro infinità. Avendo visto che il secondo dei due principii, nella sua forma più conseguente, cioè il concetto che Dio è l'infinito, non può fondarsi sulle basi teoriche della filosofia teologica, resta a domandarci se il primo almeno lo può. Essendo evidente che la divinità, come principio esplicativo dei fenomeni, deve dotarsi d'un'intelligenza e d'una potenza incomparabilmente superiori alle umane, se non infinite, la quistione è se, in virtù dei principii della filosofia teologica, come pura speculazione, l'uomo può attribuirle pure le altre qualità ch'egli loda nei suoi simili, quali sono le qualità morali. Anche qui la nostra risposta non può essere che negativa. La natura, ammettendo che essa provi l'esistenza di uno o più esseri divini, non presenta alcun indizio per attribuire loro la bontà piuttosto che la malvagità o l'indifferenza morale. « Al fondo, dice Mill, pressochè tutto ciò che fa condannare gli uomini a morte o alla prigione, lo ritroviamo negli atti della natura..... Tutto ciò che si detesta abitualmente quando si parla del disordine e

(1) V. Ogereau *Sistema filos. degli Stoici*, pag. 54-55.

Digitized by Google

delle sue conseguenze, è precisamente una sorta di riscontro delle vie della natura. Non vi ha anarchia, non regime di terrore, che non siano sorpassati, al triplice punto di vista dell'ingiustizia, delle rovine e della morte, da un uragano o un'epidemia » (1). La bontà della divinità, se ve ne ha qualche traccia nella natura, non potrebbe cercarsi che nei segni di piano che questa sembra mostrarci, e propriamente, la bontà non potendo riferirsi che agli esseri senzienti, di questa parte del piano che è relativo a questi esseri. Ciò vuol dire, in altri termini, che deve cercarsi negli adattamenti che si osservano nell' organizzazione degli esseri viventi, e in quelli del mondo esteriore a questi esseri stessi (supponendo, come fanno i teleologisti, che non sono gli organismi che si sono adattati all' ambiente, ma è questo che è stato adattato ad essi). Ma tutti questi adattamenti non tendono che alla conservazione degl'individui o delle specie: gli stessi teleologisti, che pretendono fondare la loro dottrina sui risultati degli studi biologici, sarebbero sorpresi di trovare un adattamento, o il perfezionamento di un adattamento già noto, che non mirasse a rendere possibile o a facilitare l' uno o l'altro di questi due scopi. Dalla teleologia che egli osserva negli esseri organizzati, e nel resto della natura nei suoi rapporti con essi, l' uomo può dunqne concluderne un creatore, che abbia per iscopo l'esistenza e la durata per un certo tempo di questi esseri, ma non che questo creatore sia buono; perciò dovrebbe attribuirgli per iscopo, non la loro semplice esistenza, ma la loro felicità o la loro virtù o qualsiasi altro oggetto, se ve ne ha, in cui gli uomini hanno fatto consistere il bene. È vero certamente che è una conseguenza naturale dell' amore istintivo della vita che l'uomo consideri la propria esistenza e quella dei suoi

(1) *Saggi sulla religione. La natura.*

Digitized by Google

simili come un bene per sè stessa. Ma non è ugualmente certo ch'egli consideri come tale anche l'esistenza dei bruti (ciò che sarebbe necessario perchè l' idea di un creatore buono potesse essere suggerita dalla finalità degli esseri organizzati). Quest'esistenza, piuttosto, deve sembrare alla più parte degli uomini, non solo senza valore, ma odiosa e miserabile, niente essendo più naturale che l' illusione di giudicare un modo di esistenza felice o infelice secondo che esso sarebbe per noi stessi un oggetto di desiderio o di avversione. Un'osservazione che non poteva sfuggire ai primi filosofi teologici la cui attenzione si fissò sui segni di piano negli esseri organizzati, è che una parte di questo piano è destinata alla lotta e alla distruzione reciproca. La sapienza della natura nell' organizzazione d' un animale che lo rende proprio al regime carnivoro, non è meno ammirabile che in quella dell' occhio o dell' orecchio o di qualsiasi altro degli esempi favoriti dei teleologisti. « Se gl'intestini d'un animale, dice Cuvier, sono organizzati in maniera da non digerire che della carne e della carne recente, bisogna pure che le sue mascelle siano costruite per divorare una preda; le sue zampe per prenderla e lacerarla: i suoi denti per tagliarla e dividerla: il sistema intero dei suoi organi del movimento per cacciarla e raggiungerla; i suoi organi dei sensi per vederla da lontano; bisogna anche che la natura abbia posto nel suo cervello l'istinto necessario per saper nascondersi e tendere delle pieghe alle sue vittime..... Sotto queste condizioni generali ne esistono di particolari relative alla grandezza, alla specie, al soggiorno della preda, per cui l'animale è disposto; e da ciascuna di queste condizioni particolari risultano delle modificazioni di dettaglio nelle forme che derivano dalle condizioni generali » (1). Cuvier continua mostrando gli

(1) *Disc. sulle rivoluz. della superf. del globo.* (Principio della determinazione delle ossa fossili dei quadrupedi).

Digitized by Google

adattamenti infiniti in tutte le parti dell'organismo, che sono richiesti da queste condizioni del regime carnivoro. Non sarebbe una delle applicazioni meno forti dell'argomento fisico-teologico: ma qual è lo scopo di tutto ciò se non di fare dell'animale un predone feroce e sanguinario? L'idea del « padre che è nei cieli » non è, evidentemente, suggerita dallo spettacolo della natura organizzata: non sarebbe chiamato un padre, senza aggiungere dei termini della più profonda riprovazione, un uomo che armasse i suoi figli gli uni contro gli altri, ordinando loro di farsi una guerra senza pietà, e mettendolo come condizione alla loro esistenza. Se dall'organizzazione degli esseri animati si volesse concludere, non solo un piano intelligente, ma anche un'intenzione benevola, sembra che dovrebbe giungersi al concetto — che tuttavia non si trova in alcun sistema teologico, nè popolare nè filosofico — di un creatore e una provvidenza differenti per ciascuna specie differente: il dio del gatto non potrebbe essere quello del topo, il dio del lupo quello dell' agnello, ecc. L' antropocentrismo, cioè il considerare che fa l'uomo sè stesso come il fine della creazione, lungi di potere spiegare l' idea della bontà del creatore, ha bisogno invece di esserne spiegato, perchè è un punto di vista che, evidentemente, non potrebbe nascere dalla semplice osservazione dei fenomeni. Il Mill (1), quantunque non ammetta che l'unico o principale scopo del creatore abbia potuto essere la felicità dell'uomo e degli altri esseri viventi, pensa non per tanto che un indizio delle sue intenzioni benevole pare essere fornito dal fatto che il piacere « sembra il risultato del giuoco normale del meccanismo, mentre la pena nasce naturalmente dall' intervento di qualche oggetto esteriore nel giuoco del meccanismo, e

(1) *Saggio sul teismo*, Gli attributi.

Digitized by Google

sembra essere, in ciascun caso particolare, l'effetto d'un accidente ». Ciò mostrerebbe che l' autore del meccanismo ha voluto il piacere delle sue creature, mentre la pena non entrerebbe nel suo piano, ma sarebbe un risultato fortuito prodotto senza mezzi impiegati appositamente e senza intenzione (1). Ma contro questa conclusione vi ha un'obbiezione assai ovvia (che del resto non è sfuggita allo stesso Mill), cioè che il piacere e la sofferenza stessi sono dei mezzi in vista dello scopo unico che ci sia possibile di attribuire alla natura, la conservazione dell'individuo e della specie. È evidente infatti che se il piacere non fosse legato alle azioni che tendono a conservare l'organismo, ma a quelle che tendono a distruggerlo, siccome è una legge naturale degli esseri senzienti di cercare il piacere e di fuggire la sofferenza, essi cercherebbero sistematicamente, non gli stati che tendono a conservarli, ma quelli che tendono a distruggerli, e, per conseguenza, la loro specie non potrebbe sussistere. Quest' obbiezione, è vero, suppone che questa legge per cui gli esseri senzienti cercano il piacere e fuggono la sofferenza, sia un fatto necessario e indipendente dalla volontà del creatore, mentre invece potrebbe ammettersi che è anch' essa un caso di finalità, un adattamento per cui i

(1) Il Mill indica pure altri fatti che suggerirebbero l'idea che il creatore ha voluto il piacere delle creature, cioè: che « pressochè tutte le cose danno del piacere d'una specie o d'un'altra »; che « il semplice esercizio delle facoltà fisiche e mentali è una sorgente di piacere che non si esaurisce mai »; e che « le cose stesse procurano del piacere in quanto soddisfano la curiosità e danno il sentimento sì gradevole dell'acquisto della conoscenza ». Ma è evidente che questi fatti non sono che dei casi del fatto generale che ci siamo limitati a menzionare nel testo, cioè il legame tra il piacere e l'esercizio normale delle funzioni dell'organismo.

Digitized by Google

desideri e le avversioni degli esseri senzienti vengono diretti al risultato di ottenere la più gran somma di stati tendenti alla conservazione dell' organismo e piacevoli. Ma, qualunque sia il valore dell' obbiezione in se stessa, essa vale al punto di vista del filosofo teologico: questi difficilmente cercherebbe di spiegare, teleologicamente o di un'altra maniera qualsiasi, questo fatto *così familiare* che il piacere è un oggetto di desiderio e la sofferenza un oggetto di avversione, perchè la spiegazione teologica, come abbiamo osservato, e in generale ogni spiegazione metafisica, non si applica ai fatti molto familiari, che ci sembrano naturalmente evidenti per se stessi, per conseguenza necessari, e non aventi bisogno di alcuna spiegazione (1). Se il congegno dei mezzi e dei fini che si osserva nella natura, non indica la bontà del suo autore, meno ancora può indicarne gli altri attributi morali. La giustizia divina non si mostra certamente nè nel regno animale in generale, in cui è una legge che il più debole sia la preda del più forte, nè nella società umana in particolare, in cui, se ciò non avviene sempre, si deve ai freni artificiali dello

(1) Lo stesso Mill dice: «Desiderare una cosa trovandola gradevole, e odiarne un' altra trovandola disaggradevole, sono due fenomeni inseparabili o piuttosto due parti d'uno stesso fenomeno, due maniere differenti di nominare uno stesso fatto psicologico: pensare a un oggetto come desiderabile, a meno che non si desideri per le sue conseguenze, o pensare ad esso come piacevole, è una sola e stessa cosa. E desiderare una cosa senza che il desiderio sia proporzionato all' idea di piacere che vi si lega, è un'impossibilità fisica e metafisica». (*Utilitarismo* cap. 4.). Bisogna confessare che la tendenza a considerare come *necessario* il fatto che gli esseri senzienti cercano il piacere e fuggono la sofferenza, deve essere molto naturale al nostro spirito, quando lo stesso Stuart-Mill lo considera come tale, malgrado il suo empirismo e la sua avversione alle *verità necessarie*.

Digitized by Google

stato sociale e a una vittoria della coltura sugl'impulsi primitivi della natura umana. Il regno della giustizia nel mondo esigerebbe che la sorte che tocca a ciascuno fosse la conseguenza morale delle sue azioni : è ciò che si verifica completamente nel sistema di Platone, in cui il carattere buono o cattivo di ciascun essere, il posto che gli è assegnato nel mondo, e tutti gli eventi che gli apporta la fortuna, sono, in ciascuna delle vite che attraversa, la conseguenza delle sue vite anteriori; e in parte nella religione cristiana, in cui le ingiustizie di questo mondo saranno compensate nell' altro, ma senza che il creatore possa essere giustificato da una responsabilità che rende vana ogni altra giustificazione, cioè la distribuzione ineguale della virtù e del vizio in questa vita. Il fatto stesso che i filosofi teologici, per realizzare il regno della giustizia, trovano necessario di fare intervenire un'altra o altre vite, prova che essi non lo vedono realizzato in questa, e che la loro idea della giustizia divina non è venuta dall'esperienza. Le basi induttive della filosofia teologica non danno dunque alcun fondamento nè alla bontà nè agli altri attributi morali della divinità. Vi ha appena bisogno di aggiungere che questo fondamento non potrebbe trovarsi nemmeno sia nel concetto della causa prima sia in quello dell'essere necessario concluso dall' argomento cosmologico. Noi possiamo quindi concludere che, considerando la filosofia teologica come semplice sistema teorico, cioè destinato a una maggiore intelligibilità dei fenomeni, non solo noi non possiamo spiegarci il concetto che Dio è l'infinito, cioè che possiede tutte le perfezioni, o, come dice Locke, tutte *le qualità che è più vantaggioso di avere che di non avere,* ad un grado infinito, ma nemmeno quello che egli possiede queste qualità ad un grado qualunque, salvo la potenza e l'intelligenza. È necessario dunque di considerare qualche

Digitized by Google

altro lato della filosofia teologica, senza di che questi concetti resterebbero incomprensibili.

Nessuno potrebbe pretendere che la filosofia teologica, almeno nelle sue forme popolari — che, del resto, hanno influito, più o meno largamente, anche su quelle dei pensatori più indipendenti — non sia che un puro prodotto delle facoltà razionali dell'uomo, cioè una dottrina rivolta unicamente a soddisfare l' intelligenza, e che si comprende pienamente come una manifestazione delle tendenze metafisiche del nostro spirito. È evidente che un'interpretazione dei fenomeni, fondata su queste tendenze, deve essere il sustrato delle religioni anche più infantili perchè i sentimenti e le pratiche relativi agli esseri soprannaturali suppongono già la credenza ad esseri soprannaturali, ed è impossibile di non riconoscere in questa credenza, qualunque ipotesi si faccia sulle sue origini, uno dei casi della tendenza generale dell'uomo, manifesta in tutta la storia del pensiero, ad assimilare a sè stesso le forze della natura, e a trovare in quest'assimilazione una spiegazione radicale dei fenomeni. Ma non è meno evidente che questi sentimenti e queste pratiche, una volta nati, dovevano necessariamente reagire sulle idee da cui si originavano, dando alle misteriose forze della natura, già personificate, dei caratteri meno appropriati alla loro funzione di cause esplicative dei fenomeni, che a quelle di arbitri del destino umano e di esseri con cui l'uomo era posto in relazioni analoghe a quelle coi suoi simili, e che cercava di propiziarsi con mezzi egualmente analoghi. Non è difficile di comprendere come, in conseguenza di questo lato emozionale e pratico dei suoi rapporti con le potenze sovrannaturali, l' uomo finisca per attribuire ad esse, fra le qualità umane, quelle, e quelle sole, *che è più vantaggioso di avere che di non avere,* cioè ch' egli è orgoglioso di possedere e che loda nei suoi simili. È

Digitized by Google

ovvio d'immaginare le due cause che hanno contribuito sovratutto, se non unicamente, a questo risultato. L'una è l'idea, di cui nessuna è più naturale al punto di vista antropomorfistico, che la lode, così efficace per rendersi amici gli uomini, non lo sarà meno per propiziarsi gli Dei. L' altra, l' inclinazione innata a credere vero ciò che si desidera. Siccome le qualità che noi lodiamo sono, in generale, quelle che ci sono utili, sono esse che l'uomo desidera nei suoi dei, e che finisce quindi per loro attribuire. Queste stesse cause spiegherebbero pure il concetto dell'essere infinito o perfettissimo, cioè l' ingrandimento sino all'infinito di queste qualità lodevoli che sono state attribuite alla divinità? É ciò che parecchi hanno inclinato a pensare, o che potrebbe dedursi da ciò che altri hanno pensato. S. Girolamo chiama *fatui adulatores* quelli che attribuiscono a Dio l'onniscienza (1); e, per non citare che i più autorevoli, è così, cioè per l'adulazione della divinità, che Mill spiega l'attributo dell'onnipotenza (2), e Hume non sarebbe alieno dall'ammettere questa stessa spiegazione per tutti gli attributi infiniti in generale (3). Da un' altra parte Kant sostiene, e, sembra, non senza ragione, che un autore del mondo, *dotato d' una sovrana perfezione*, non potrebbe essere dimostrato da nessuno degli argomenti teorici, ma solo dal suo argomento morale — che prova Dio per la necessità di una causa che metta in armonia la felicità con la virtù —. Questa causa, egli dice, deve essere *onnisciente*, a fine di penetrare nelle mie più secrete intenzioni in tutti i casi possibili e in tutti i tempi; *onnipotente* a fine di far toccare alla mia condotta le conseguenze che merita; e

(1) *Comment. in Habac.* cap. I.
(2) *Saggio sul teismo, Conclusione.*
(3) *Dialoghi sulla relig. naturale*, parte XI.

Digitized by Google

così pure *onnipresente*, *eterna*, ecc. (1). Siccome la prova morale di Kant non è, come abbiamo notato, che la tendenza a credere vero ciò che desideriamo messa sotto forma d'argomento, così, seguendo il suo pensiero, si giungerebbe naturalmente alla conclusione che l' origine del concetto dell'infinità degli attributi di Dio deve cercarsi precisamente in questa tendenza. Ma è evidente che, anche unendo queste due spiegazioni l' una all' altra, non si avrebbe ancora una spiegazione soddisfacente, perchè si escluderebbero senza ragione altri fattori che possono reclamare giustamente la loro parte nel risultato. Non vi ha, si può dire, alcun elemento, in questo rapporto ideale che lega l'uomo coi suoi dei, che non lo spinga ad esaltare sempre di più le perfezioni di cui li ha rivestiti. Il sentimento della propria dipendenza e della superiorità incomparabile della potenza a cui si sente sottomesso; il terrore inspirato da questa potenza, misteriosa in sè stessa altrettanto che nei suoi limiti; l'amore, la venerazione, l'ammirazione; tutti i sentimenti che entrano in questo complesso che chiamiamo il sentimento religioso; coopereranno con la speranza di propiziarseli rendendo loro gli onori più sublimi e il timore di offenderli formandosene un concetto non abbastanza elevato, e col desiderio che i suoi sovrani e protettori siano tali da poter dargli tutto ciò a cui egli aspira, da una caccia abbondante alla giustizia assoluta nell'universo. Il risultato finale sarà necessariamente, come abbiamo osservato, che tutti gli attributi della divinità saranno elevati sino al grado massimo che sia possibile di concepire, cioè sino all'infinito o all'assoluto. Gli stessi attributi che per se stessi non sarebbero una perfezione e un'eccellenza, lo divengono per ciò solo che sono attributi della divinità;

(1) *Crit. della rag. prat.* 1. parte, l. 2. c. 2. VII.

Digitized by Google

quindi devono essere innalzati come gli altri al grado supremo, cioè devono essere concepiti anch' essi come infiniti ed assoluti. Così la semplicità, essendo un attributo di Dio (oltre che è il distintivo dello spirito, che è *più nobile* della materia), deve essere necessariamente una perfezione: per conseguenza anche la semplicità di Dio è infinita o assoluta (con tutti i non sensi che, come abbiamo visto, implica questo concetto). A questo punto il filosofo prenderà tutti questi attributi infiniti che gli vengono trasmessi dal teologo, e ne estrarrà la sua formula pretenziosa che Dio è l'infinito o l'assoluto. É la sola parte che spetta al filosofo in questa elaborazione dell'idea dell'assoluto.

Se per *metafisica* intendiamo le dottrine che derivano dalle illusioni naturali o *sofismi a priori* della nostra intelligenza (ciò che solo ci permette di riunire in un' idea unica dei fatti aventi in comune dei caratteri definiti e risultanti da uno stesso processo dello spirito umano), il concetto dell'assoluto, nel senso in cui lo prendiamo qui, non è, bisogna confessarlo, un concetto *metafisico*. Ma se non lo è in sè stesso, lo è certamente in una sua applicazione, con cui si cerca di attenuare il mistero, che, in conseguenza di questo concetto stesso, ha inviluppato il rapporto tra Dio e il mondo. Dio, dicono i filosofi teologici moderni, è l'*omnitudo realitatis:* egli possiede al più alto grado tutta la realtà e tutte le perfezioni di tutte le cose, e l'essere e le perfezioni delle creature non sono che delle *partecipazioni* limitate dell'essere e delle perfezioni infinite del creatore. Così tutte le cose preesistono in un certo modo in Dio, perchè ogni perfezione di qualsiasi creatura preesiste ed è contenuta in Dio, quantunque non nella sua realtà *difettiva,* ma *eminentemente*. É la dottrina espressa nei celebri versi di Dante:

> Nel suo profondo vidi che s'interna,
> Legato con amore in un volume,
> Ciò che per l'universo si squaderna.

Digitized by Google

Storicamente, questa dottrina è il risultato di uno dei tentativi dello spirito eclettico, ripetuti nella storia della filosofia, d' innestare la dottrina platonica delle Idee nel sistema teologico. L' ὄντως ὄν, il παντελῶς ὄν di Platone, cioè le Idee, in cui si riassumeva la realtà di tutti gli esseri fenomenali, e che erano riguardate al tempo stesso come l' essenza di cui le cose individuali partecipavano, e come il paradigma di cui esse erano delle copie, interpretato alla maniera teistica, diventava l' Essere supremamente reale, infinito, che, contenendo in sè stesso tutte le perfezioni e tutte le realtà, le comunicava, d'una maniera limitata, agli esseri finiti che egli creava dal niente, ed era l'essere in sè e il prototipo universale, di cui tutte le cose, ciascuna nella misura dei suoi attributi limitati, erano dei simulacri e delle partecipazioni imperfette. Ma quest'associazione arbitraria d'idee che non avevano fra di loro alcun legame naturale, aveva, al fondo, per iscopo di applicare là dove meno sembrerebbe possibile, cioè alla creazione dal niente, il principio che niente nasce e niente perisce, e che ciò che viene nuovamente all'esistenza preesiste perciò in certo modo ed è contenuto, in un'altra maniera di esistere, in ciò che lo precede (1). Questo principio, come vedremo nell'Appendice a questa parte 1ª, deriva dalla stessa sorgente da cui il concetto di causa efficiente e le sue diverse applicazioni, e noi possiamo per conseguenza riguardarlo a buon dritto come un vero concetto metafisico. La sua applicazione alla creazione dal niente è certamente una delle meno naturali e delle meno intelligibili che sia possibile di farne; ma ciò importa che noi possiamo considerare questa dottrina come metafisica a un doppio punto di vista, vale a dire in quanto deriva dalle il-

(1) Cfr. § 4., la nota a pag. 119.

Digitized by Google

lusioni naturali del nostro spirito, e in quanto è una di quelle idee o pretese idee trascendenti che caratterizzano la metafisica, cioè che noi dichiariamo nettamente inconcepibili, ma che il metafisico pretende che si possono *pensare*, quantunque non si possano *immaginare*.

§ 6. La distinzione più ovvia tra i diversi sistemi teologici (almeno tra quelli che ammettono, d'una maniera più o meno rigorosa, il principro dell' unità di Dio) è quella del *dualismo* e del *panteismo*. Questi due tipi generali della filosofia teologica (pervenuta al grado di dottrina scientifica), alla loro volta, presentano ciascuno una distinzione non meno importante, cioè quella dei sistemi antichi e dei sistemi moderni. La dottrina della creazione, che, tra i sistemi moderni, ha esercitato la più profonda influenza anche sulla più parte di quelli che la rigettano, ha dato sì al dualismo che al panteismo moderno un carattere così differente da quello del dualismo e del panteismo antico, che l'introduzione di questa dottrina, con la modificazione generale che ne è risultata nella concezione del rapporto fra Dio e il mondo, costituisce senza dubbio il cangiamento più radicale che si possa osservare nell'evoluzione delle idee teologiche.

Nella filosofia teologica antica, sì dualistica che panteistica, il principio materiale è riguardato come altrettanto primitivo che il principio spirituale, cioè divino. Nei sistemi dualisti si ammettono due esseri primitivi distinti, Dio come causa motrice e ordinatrice, e la materia. Nei sistemi panteistici Dio è al tempo stesso la causa personale e intelligente dei fenomeni della natura, e la sostanza, cioè la materia, di cui le cose sono fatte. Nella massima parte di questi ultimi sistemi Dio è identificato con la materia primordiale, di cui tutte le altre sostanze sono delle trasformazioni.

Digitized by Google

Il panteismo stesso nei sistemi antichi non è, ordinariamente, senza un certo dualismo. Nella filosofia antica in generale Dio non è, come notammo, che l'anima del mondo. Così, come nell'uomo l'anima è riguardata come un essere distinto dal corpo, per un'estensione naturale di questo dualismo antropologico, Dio, nell'universo, è riguardato come un essere distinto dal corpo dell' universo stesso, di cui è il principio animatore e vivificatore. Questo rapporto di Dio col mondo è d'altronde il più proprio a conciliare l' una con l' altra le sue due funzioni capitali come principio esplicativo dei fenomeni, cioè quelle di causa *motrice* e di causa *ordinatrice*. Se l' anima del mondo non fosse un essere esistente per sè e distinto dal mondo stesso, l' ordine, le *cause finali*, non avrebbero, in quest' ipotesi, una spiegazione altrettanto soddisfacente che l' origine del movimento. In effetto la spiegazione teleologica non ha per tipo l'attività che noi esercitiamo sul nostro proprio corpo, ma quella che esercitiamo sul mondo esteriore: l'artefice non può essere la sua opera, il demiurgo del mondo deve essere distinto e separato dal mondo stesso. È ciò che si verifica nella dottrina dei filosofi antichi dell' anima nel mondo: essa spiega i movimenti spontanei dell'universo, facendo di questo un tutto vivente e animato; e spiega pure il suo ordine o la sua finalità, facendo della sua anima un essere distinto ed esistente per se stesso, che agisce sul suo corpo come noi agiamo sui corpi esteriori. Questa dualità di un'anima e di un corpo dell'universo esiste anche nei sistemi panteisti: la differenza è che, mentre nei sistemi dualisti l'anima e il corpo sono coeterni, nei sistemi panteisti il corpo è proceduto dall' anima, questa essendo identificata con l'elemento materiale primitivo, da cui tutti gli altri (costituenti il corpo del mondo) si fanno nascere per una trasformazione successiva. Questo panteismo

Digitized by Google

è fondato così su due concetti, che la scienza e la filosofia moderna hanno abbandonati, ma i più familiari all'antichità: la materialità dell'anima, che è la forma primitiva dell' animismo; e la convertibilità reciproca degli elementi materiali, riguardati come delle forme diverse rivestite successivamente da una stessa sostanza. Per questa estensione all'universo dei concetti sull'uomo, che costituisce l' essenza della filosofia teologica, l'anima divina del mondo è riguardata anch'essa come materiale; tra i diversi elemeuti materiali, essa è identificata con quello che sembra il più attivo di tutti, e di questo si fa lo stato originale di tutta la materia, in modo che sia al tempo stesso il materiale con cui il mondo è stato costruito e il principio demiurgico che lo ha costruito.

Le osservazioni precedenti si applicano della maniera più esatta alla filosofia teologica dei Greci. Noi abbiamo il tipo del dualismo antico nei sistemi di Anassagora, di Platone e di Aristotile: nel § 2° abbiamo già osservato che in questi sistemi, come in tutti gli altri, Dio è l'anima del mondo, cioè un principio il cui rapporto con l' universo è assimilato a quello dell' anima umana col corpo umano. Lo stoicismo e i sistemi affini ci danno il tipo del panteismo antico. Il mondo, dicono gli Stoici, è un essere vivente di cui Dio è l'anima (1). Dio è la Mente dell' universo (2), la Provvidenza che governa il mondo (3), il νοῦς o il λόγος che penetra ogni cosa (4), ed è il principio motore e ordinatore del tutto (5). Il mondo somiglia all' uomo, e la

(1) Philod. *De pietat.* c. 11.
(2) Seneca *Nat. qu. prol.*, 13.
(3) Philod. *De pietat.*, c. 11, Diog. VII. 138.
(4) Diogene VII. 138, Cleanth. *Hymn. in Jov.* v. 12-13 M., ecc.
(5) V. § 2. pag. 65 e § 3. pag. 84.

Digitized by Google

Provvidenza all'anima umana (1). Nell' uomo, l' anima è un soffio caldo, diffuso in tutto l' organismo, le cui parti ne sono tutte penetrate, quale con più, quale con meno abbondanza (2). Come la nostra anima nel nostro corpo, così l' anima dell' universo è diffusa nel corpo dell'universo (3): Dio scorre per tutta la materia, come il miele per i favi (4); egli stesso è una materia (5), più sottile e più attiva delle altre (6), che penetra tutte le parti del vasto organismo cosmico, e agisce su di esse per impulsioni continue (7). Dio o l' anima del mondo è un' essenza ignea, un fuoco artista, che procede con ordine alla generazione delle cose (8). L'universo, il mondo ordinato, è stato preceduto da uno stato in cui tutto era fuoco, e ritornerà ad uno stato in cui tutto sarà fuoco. Ciò è lo stesso che dire che il mondo è stato preceduto da uno stato in cui tutto era Dio, e sarà seguito da uno stato in cui tutto sarà Dio. Dio, il fuoco artista, ha costruito il mondo, trasformando gradatamente una parte della sua sostanza nelle altre forme della materia; e quando il *grande anno* sarà compiuto, egli lo distruggerà, riassorbendolo nella sua propria sostanza, cioè riconvertendo le altre forme della materia nel fuoco primitivo, nell'ordine inverso a quello in cui ne sono procedute. Poi seguirà un'altra costruzione del mondo, seguita alla sua volta, dopo un altro

(1) Plutarco *Comm. Not.* 36.

(2) Diog. VII. 138 e 156. Galeno *Hipp. et Plat. Plac.* III. 1. Plut. *Plac.* l. IV. III. 3. ecc.

(3) Diog. VII. 138, Athenag. c. 6., ecc.

(4) Tertull. *De anim.* 44.

(5) Plutarco *Comm. Not.* 48.

(6) V. Stob. *Ecl.* I, 316, Nemes. *Nat. hom.* p. 164 (Ed. Math.), ecc. Cfr. § 2. pag. 65 e 59.

(7) V. Ogereau *Sist. filos. degli Stoici* p. 63 e 72.

(8) Diog. VII. 156, Plut. *Plac. ph.* l. I. VII. 17.

Digitized by Google

grande anno, da un altro riassorbimento nel fuoco, e così di seguito all' infinito, in modo che l' eternità si compone di un'alternanza, sempre riproducentesi, di due stati successivi, l' uno in cui non esiste che Dio solo, e l'altro in cui, oltre a Dio, esiste un mondo, cioè un corpo di cui Dio è l'anima (1). La parte razionale dell'anima umana non è, come le altre cose, una trasformazione della sostanza di Dio, ma una parte della sua pura essenza, una scintilla del fuoco divino (2). Quantunque per gli Stoici Dio non sia propriamente che l'anima del mondo, essi chiamano Dio anche il mondo stesso, cioè il tutto costituito dall' anima e dal corpo. Questa deificazione degli oggetti stessi per una estensione del carattere divino attribuito originariamente allo spirito che li anima, non ha niente di sorprendente, e si osserva anche nelle religioni popolari. È così p. e. che gl'Indiani dell' America del Nord adorano il cielo, quantunque il vero oggetto della loro adorazione non sia, almeno originariamente, il cielo stesso, ma l' Oki, cioè la divinità o il demone, che risiede nel cielo (3).

Lo stesso dualismo che negli Stoici, e fondato sugli stessi concetti, troviamo negli antichi fisici che hanno costruito una metafisica teologica in forma panteistica. Il principio da cui essi partono è che l' anima cosmica è della stessa natura che l'anima umana, ed è costituita, come questa, dall'elemento materiale più sottile, da cui tutti gli altri provengono per una condensazione progressiva. Sembrano credere, dice Aristotile, che il fuoco o l'aria siano animati, perchè il tutto deve essere della stessa natura che le parti (4). Ciò vuol dire

(1) V. Ogereau p. 58 e 65-70.

(2) Euseb. *Prep. er.* XV, 15, 5. Cleanth. *Hymn. in Jov.* v. 4. M., Seneca *Ep.*, 66, 12, Epict. *Diss.*, I, 14, 6. ecc.

(3) V. Tylor *Civ. prim.*, cap. XVI. Cfr. § 1. p. 47.

(4) *De an.* l. I. V. 21

Digitized by Google

che, secondo essi, l'anima non potrebbe trovarsi nelle parti, cioè negli esseri viventi, se non si trovasse pure nel tutto, da cui la ricevono, come ne ricevono gli altri elementi che li costituiscono (1). Così Aristotile continua alludendo alla loro opinione che gli esseri divengono animati per comprendersi in loro qualche cosa del περιέχον, cioè dell'ambiente, o dell'atmosfera. Secondo Diogene d'Apollonia, una prova che l' intelligenza appartiene al primo principio di tutte le cose, cioè all'aria, è che gli animali vivono per il respiro, da cui proviene ad essi l' anima e l'intelligenza (2). L' aria, per lui, è ciò che il fuoco per gli Stoici, la sostanza primordiale di cui le cose sono state fatte, per la sua trasformazione parziale negli altri elementi della materia, e la potenza demiurgica che le ha fatte. Nel mondo attuale, quest'aria intelligente regge e governa tutte le cose, penetrando dapertutto, in modo che non vi ha alcuna cosa che non ne partecipi (3): la sua intelligenza spiega perchè tutto nel mondo avvenga con misura, p. e. le stagioni, e ogni cosa vi sia ordinata della maniera più bella che sia possibile (4). L'anima di tutti gli animali è aria: è per essa che vivono e sentono, e da essa ricevono la loro intelligenza (5). L' aria per Diogene d' Apollonia — come per tutti i fisici che ammettono un solo principio il nome che essi danno a questo principio — ha due significati distinti: quando egli dice che tutto è aria, questa parola designa la sostanza comune di tutte le cose, che egli identifica, come gli altri fisici unizzanti, con l' elemento primitivo, ri-

(1) Cfr. Platone *Filebo* 29 a-30 b.
(2) *Fr.* 5. Mullach.
(3) *Fr.* 6. Mullach.
(4) *Fr.* 4.
(5) *Fr.* 6.

Digitized by Google

guardandolo come persistente e sempre identico malgrado le nuove forme che esso riveste; ma in altri casi aria non può voler dire che questa sostanza particolare che noi chiamiamo così, cioè l' elemento primordiale nella sua forma primordiale. È evidente dalle proposizioni citate che questa sostanza a cui egli attribuisce l'intelligenza, e che nel suo sistema equivale a ciò che noi chiamiamo Dio, è l' aria nel secondo significato, ch'egli oppone per conseguenza al resto dell' universo, che sarebbe come il corpo di cui l'aria è l'anima.

Un'osservazione analoga vale per Eraclito, la cui *fisica* è servita di modello a quella degli Stoici. Eraclito considera il fuoco, come ciascuno degli altri fisici unizzanti la sostanza che eleva a primo principio, come l' omogeneo primitivo che è il punto di partenza dell'evoluzione del mondo, e come la sostanza comune di tutte le cose, perchè quest'omogeneo primitivo, secondo le idee oscure di questi fisici, trasformandosi nelle altre sostanze, resta nondimeno essenzialmente identico (1). Al tempo stesso il fuoco è per Eraclito la sapienza (γνώμη) (2) o il sapiente (φρονοῦν (3), φρόνιμον (4)) che governa l'universo, il logos (5), Zeus (6) o la divinità (7), e in una parola il principio demiurgico di tutte le cose (8) e — ch'egli si sia servito o no di questo termine — l'a-

(1) Cfr. *Append.* c. 1. § 4.

(2) Diog. Laert. IX. 1., in Mullach *Framm.* 55.

(3) Plut. *De Is.* 76.

(4) Hippol. *Refut.* IX. 10.

(5) Sesto *Math.* VII. 126 e sqq., Stob. *Ecl.* I. 58, I. 178. ecc.

(6) Clem. *Paedag.* 1. 90 c, Strab. 1. 6 pag. 3 (in Mullach *Fr.* 35).

(7) Clem. *Cohort.* 42 c, Sesto *Math.* l. c., ecc.

(8) Proclo *in Tim.* 101, Simpl. *Phys.* 6 a e 8 a., Stob. *Ecl.* I. 58.

Digitized by Google

nima del mondo (1). Certamente questo sistema è un panteismo, perchè Dio è la sostanza primordiale di cui l'universo è una trasformazione; ma tra Dio e il mondo, oltre a questo rapporto d'identità, vi ha al tempo stesso un rapporto d'opposizione, perchè questo fuoco che è riguardato come Zeus, come demiurgo, come logos, ecc., non è il fuoco come sostanza comune di tutte le cose, ma il fuoco come sostanza particolare, come uno degli stati o delle forme della materia universale. Le proposizioni di Eraclito, sia riferiteci dagli autori antichi sia contenute nei suoi stessi frammenti, non lasciano alcun dubbio su questo significato della sua dottrina. L'anima, ci si dice, è per Eraclito il soffio o il vapore con cui egli costruisce tutto il resto (2) — nella sua fisica l'aria e il fuoco non sono due elementi distinti, come nella fisica posteriore, ma un solo e stesso elemento —. Per quest'anima bisogna intendere il principio animico, cioè la sostanza che è la sorgente della vita e il sustrato della coscienza, tanto nell'uomo e negli esseri animati in generale, quanto nel mondo, considerato anch'esso come un'essere animato (3). La nostra anima è

(1) Plut. *Plac.* IV. 3, Nemes. *Nat. hom.* c. 2. p. 28. Teodoreto t. IV. pag. 822, ecc.

(2) Arist. *De An.* l. I. II. 16. Cfr. Plut. *Plac.* IV. 3 e Nemes. *Nat. hom.* c. 2. p. 28.

(3) Ps. Plutarco e Nemesio dicono nettamente che secondo Eraclito l'anima del mondo è vapore. Tuttavia non si potrebbe affermare che Eraclito ha parlato di un'anima del mondo, quantunque sia indubitabile ch'egli ha ammesso in sostanza questa dottrina. È quella che gli attribuisce al fondo lo stesso Aristotile nel luogo citato e poco prima (*De an.* l. I. c. II. 10-11. in cui dice che per Eraclito l'anima è fuoco): secondo questi luoghi infatti Eraclito ha identificato l'anima col primo principio (cioè con tutto il fuoco esistente nell'universo), non ha detto semplicemente ch'essa è formata della sostanza ch'egli riguarda

Digitized by Google

della stessa essenza che quella dell' universo (1), ne è una particella staccata dal tutto (2): la ragione ci viene dall' atmosfera, da cui la prendiamo per la respirazione (3). L'anima degli esseri viventi essendo fuoco, e il fuoco esteriore essendo l'anima cosmica, fuoco ed anima sono per Eraclito dei termini equivalenti, e per descrivere la conversione reciproca degli elementi, dice: le anime si trasformano in acqua, e l' acqua in terra; dalla terra viene l'acqua, e dall'acqua l'anima (4). L'equivalenza tra fuoco ed anima si vede pure nell'espressione « la regione del brillante Giove » (5) (per denotare il mezzodì, la regione della luce), e nella proposizione che « il fulmine governa tutte le cose » (6) (in cui è applicata all' anima cosmica la stessa immagine di cui

come primo principio. Più esplicito ancora è il luogo del *De An.* l. I. c. V. 17 sqq., in cui Aristotile parla di quelli che hanno infuso l'anima nell'universo, la dottrina ivi menzionata che nel fuoco vi ha l'anima non potendo appartenere evidentemente che ad Eraclito. Che questi ha ammesso un' anima cosmica e l' ha identificato col fuoco quale stato particolare della materia, risulta pure dall'indicazione di Sesto Empirico (*Math.* l. c.) che il περιέχον (cioè l'atmosfera) è dotato di ragione.

(1) Plut. *Plac.* IV. 3. Nemes. *Nat. hom.* c. 2. p. 28. Teodor. t. 4. p. 822.

(2) Plut. *De Is.* 76. Sesto *Math.* VII. l. c., VIII. 286. Teodor. l. c., ecc.

(3) Sesto *Math.* VII. l. c. Cfr. il luogo citato d' Arist. *De an.* l. I. c. V. 21, in cui si parla dell' opinione che gli esseri animati divengono tali per comprendersi in loro qualche cosa del περιέχον. Allo stesso ordine d'idee si riferiscono le proposizioni di Eraclito sull'identità fra gli Dei e gli uomini (v. Mullach Fr. 62 e annotaz.) e sul cammino delle anime nella via verso l'alto e quella verso il basso (v. Stob. *Ecl.* I. 906).

(4) Framm. 59 Mullach.

(5) Fr. 35 M.

(6) Fr. 50 M.

Digitized by Google

si serve altrove per l'anima umana, dicendo che questa va volando per il corpo come il fulmine per le nubi) (1). Per questa diffusione dell'anima nell'universo e la sua distinzione dall' universo stesso, Eraclito può dire che tutto è pieno di anime e di dei (2), una pluralità d' ipostasi divine non essendo incompatibile, come vediamo in tutte le dottrine antiche, con l' unità dell'anima cosmica (3).

---

(1) Fr. 74 M.

Bisogna confrontare le proposizioni di Eraclito sulla ragione che governa il mondo, col luogo del *Cratilo* in cui è quistione dell'etimologia di δίκαιον, e che, per la parte che c'interessa, può riassumersi così: Secondo quelli che ammettono che tutto è in movimento (cioè gli eraclitici) vi ha alcun che (il fuoco) che governa tutte le cose, scorrendo e penetrando da per tutto, perchè è l'elemento più sottile e più veloce: così esso è ciò per cui si generano tutte le cose generate, e in una parola la causa (Platone *Cratilo* 412 d-413 a). Secondo le concezioni semimaterialiste sull' anima di quasi tutti i filosofi antichi, l' anima cosmica non potrebbe agire sulla materia che per contiguità e per impulsione, come un corpo su altri corpi. Il Zeller (*Filos. dei Greci* 1. vol., 4. ed., pag. 591) dà inopportunamente questo luogo del *Cratilo* come una prova della dottrina di Eraclito che il fuoco è l' essenza universale e la sostanza di tutte le cose: invece esso è evidentemente un'altra testimonianza in favore del dualismo di questo filosofo, il fuoco di cui qui si tratta essendo una sostanza particolare, riguardata come il principio attivo e formatore dell'universo.

(2) Diog. IX. 7 e Arist. *De part. animal.* l. I. c. V. (Didot pag. 227).

(3) Alcuni espositori dei filosofi di cui abbiamo parlato, cercano di attribuir loro un panteismo, secondo essi, più rigoroso, oscurando, invece di metterlo in luce come noi abbiamo cercato di fare, questo concetto fondamentale dei loro sistemi, che Dio, la causa intelligente dei fenomeni, è identico, non a tutto l'universo materiale, ma a una sostanza particolare, considerata come

Digitized by Google

Il solo esempio di un panteismo senza dualismo che ci presenti la filosofia greca è il sistema di Xenofane.

---

la forma primordiale della materia e come il *substratum* della coscienza cosmica. Così, secondo il Zeller (*Primo periodo,* cap. 2. § 1, sulla fine), in Eraclito la forza organizzatrice del mondo, come soggetto attivo (cioè la ragione o la divinità), non è distinta dal mondo stesso e dall'ordine del mondo. È, mi sembra, prestare gratuitamente ai filosofi antichi una confusione d'idee, che noi non dovremmo attribuire ad essi che quando ciò fosse assolutamente inevitabile. Non vi ha dubbio che Eraclito, come tutti i filosofi antichi, teisti o panteisti, per cui la divinità è l'anima del mondo, chiami Dio tanto questa quanto il mondo stesso (cioè il composto dell'anima e del corpo), e riguardando il mondo come una persona, gli attribuisca talvolta, per conseguenza, quest'attività organizzatrice che, secondo lui, non appartiene propriamente che all' anima del mondo. (È ciò che fa nella celebre proposizione in cui paragona l'Aeon a un fanciullo che giuoca. V. Fr. 44 Mull. L'Aeon, cioè il tempo o l'eternità, non può essere che l' universo, e il giuoco dell' Aeon l' azione demiurgica e ordinatrice. Così alcuni autori, alludendo a questa proposizione di Eraclito, invece del giuoco dell' Aeon, parlano del giuoco di Zeus o del Demiurgo). Ma questa deificazione e personificazione del mondo è naturalissima, dal momento che Eraclito lo riguarda come un essere animato, ed essa non importa affatto una confusione del mondo stesso con la sua forza organizzatrice, cioè con l' anima del mondo. Questa interpretazione di Eraclito non è in sostanza che una riproduzione del rimprovero d'Ippolito (inspirato evidentemente dall' avversione dei padri della chiesa contro la filosofia greca) che Eraclito ha riunito nel mondo i due attributi opposti di creatore e di cosa creata. Questo rimprovero si fonda sovratutto sull'equivoco occasionato dal doppio impiego della parola Dio e sinonimi (applicati, come abbiamo detto, ora all'anima del mondo, e ora al mondo stesso). È ciò che si vede della maniera più chiara dove Ippolito, per appoggiare la sua interpretazione, riporta i frammenti di Eraclito che nella collezione di Mullach portano i numeri 86 e 87 (« Dio è giorno e notte, està e inverno, guerra e

Digitized by Google

Il Dio di Xenofane è immediatamente il mondo, considerato come un essere animato e personale. Egli « vede

pace, fame e sazietà » ecc. V. per questa proposizione Append. c. 1. § 5. p. XXXIX. Qui per Dio non si può intendere che il mondo stesso, o piuttosto la sostanza del mondo, che rivestendo continuamente forme contrarie, resta sempre identica a se stessa). Un altro equivoco che può dar luogo a una tale interpretazione è quello occasionato dall'ambiguità del termine fuoco e sinonimi (denotanti ora la materia comune di tutte le cose e ora questa forma particolare della materia che Eraclito identifica con la divinità). Il Zeller cade qualche volta in quest' equivoco, p. e. interpretando il Fr. 48 Mullach (Chi può nascondersi, dice Eraclito, dal fuoco che mai non perisce? Secondo il Zeller questo fuoco che mai non perisce — e a cui Eraclito attribuisce l' onniveggenza — non può essere che il fuoco come essenza universale formante la sostanza di tutte le cose. Ma perchè non deve essere invece il solo fuoco che Eraclito doti di coscienza e di ragione, cioè il fuoco come forma particolare della materia e anima del mondo? Perchè questo fuoco perisce, trasformandosi continuamente in altre forme della materia? Ma malgrado gli scambi incessanti tra le parti di questo fuoco e gli altri elementi della materia, perchè Eraclito non potrebbe parlare della sua permanenza, come noi parliamo, malgrado degli scambi materiali analoghi, della permanenza di un essere vivente?)

Secondo il Zeller, Eraclito ha identificato la forza organizzatrice del mondo, non solo col mondo stesso, ma anche con l'ordine del mondo. È certo che alcune proposizioni di Eraclito, prese strettamente alla lettera, implicherebbero una tale identificazione: ma si tratta evidentemente di semplici traslati, che nessuno oserebbe di prendere strettamente alla lettera. P. e. Eraclito chiama Zeus il πόλεμος (la guerra), cioè questa opposizione mutua delle cose, questo passaggio continuo da un contrario all'altro, che è secondo lui la legge universale e fondamentale della natura (V. *Append. c. 1. § 5.*). Ma è chiaro che il πόλεμος qui designa, non la legge della natura in astratto, ma la natura stessa in cui questa legge si realizza, e che

Digitized by Google

tutto intero, ode tutto intero, pensa tutto intero» (1): il substratum della coscenza cosmica è l' universo materiale nella sua totalità, non un elemento particolare, riguardato come la sostanza anima e, per conseguenza, come la divinità nel senso proprio della parola. Il panteismo di Xenofane si conforma dunque al tipo del panteismo antico, in quanto la materia è riguardata come un principio così primitivo che lo spirito, e Dio è concepito come un essere materiale. Ma ne differisce in quanto l' anima del mondo non è distinta dal mondo stesso, e opposta ad esso come una sostanza separata ed esistente per se stessa. Questa non è una deviazione soltanto dal tipo del panteismo antico, ma da quello della filosofia teologica antica in generale, per cui, come abbiamo osservato, la divinità non è che l' anima del mondo. Un panteismo come quello di Xenofane, in cui l'universo è considerato come un essere animato, ma senza che la sua anima venga sostantificata, può pa-

così in questa deificazione del πόλεμος non abbiamo che questa estensione dell' attributo della divinità dall' anima del mondo al mondo stesso, naturalissima, come abbiamo detto, in tutti i filosofi che hanno fatto della divinità l' anima del mondo. In altri casi la divinità con cui s' identifica (per semplice figura rettorica) l'ordine del mondo, è la divinità nel senso proprio, cioè il logos o l' anima del mondo; p. e. nella proposizione, che Stobeo (*Ecl.* I. 178) attribuisce ad Eraclito, che il logos è il fato e la necessità. Ma se un filosofo teista moderno dicesse che Dio è la legge del mondo, ne concluderemmo forse che egli deifica l'ordine del mondo, e fa una sola e stessa cosa d'un essere personale e d'una semplice astrazione? Si dirà che Eraclito non era un teista, ma un panteista: ma ciò che noi affermiamo è appunto che il panteismo di Eraclito e di quasi tutti i panteisti antichi non differisce dal teismo, che perchè Dio è identificato con la forma primordiale della materia, di cui tutte le altre sono delle trasformazioni.

(1) Framm. 2. Mullach.

Digitized by Google

rere una concezione non meno naturale, anzi più forse, che la concezione dualista, che oppone l'anima del mondo al mondo stesso come una sostanza distinta e separata. Non è strano tuttavia che la concezione dominante sia stata la seconda, la dualità che essa introduce nell'universo, presentandosi, della maniera più ovvia, come una conseguenza della dualità analoga che la teoria animista ammette nell'uomo e negli altri esseri viventi, e questa teoria essendo l'accompagnamento quasi invariabile della filosofia teologica. È verisimile che lo stesso Xenofane non si sarebbe allontanato dal punto di vista ordinario, se le basi del suo sistema fossero state unicamente quelle della filosofia teologica. Il dualismo in questo filosofo sarebbe incompatibile con la dottrina fondamentale della scuola eleatica, di cui fu l'iniziatore, cioè l'unità e l'immutabilità della sostanza. Da per tutto dove rivolge i suoi sguardi, Xenofane vede risolversi tutte cose in una sola e stessa essenza, sempre identica a se stessa (1). Una delle applicazioni più ovvie di questo principio, che, sviluppato in tutto il suo rigore, conduceva alla negazione della realtà della moltiplicità e del cangiamento, era la soppressione della differenza fra il cosciente e il non cosciente, la sostanza unica che circola in tutti gli esseri non potendo passare dall'uno all'altro di questi due stati senza il cangiamento più radicale nella sua essenza. Il monismo di Xenofane non nasce dunque al punto di vista della spiegazione teologica: ciò è tanto vero che nei suoi successori ritroviamo lo stesso monismo, ma senz'alcuna mescolanza d'idee teologiche (2).

Gli stessi tipi di panteismo e di dualismo che troviamo nella filosofia greca, ritroviamo pure in sostanza

(1) Sesto Empirico *Pyrrh.* I. 224.

(2) Cfr. *Append. c. 1.* § 6.

Digitized by Google

nella filosofia indiana. Dio è in generale, pei filosofi indiani come pei filosofi greci, l' anima del mondo (1); e il principio materiale, anche secondo i primi, è eterno e primitivo come il principio spirituale, sia che questo s'identifichi con la forma primordiale della materia (sistemi panteisti), sia che si facciano dello spirito e della materia due esistenze distinte ed egualmente primordiali (sistemi dualisti). Nel *sankhya* teista (sistema di Patandjali) si ammette un'anima suprema, Dio, coeterno al principio materiale (Prakriti), ed ordinatore del mondo (2). Il *nyaya* e il *vaiçesika* ammettono l'eternità dell' anima e degli atomi: quella è il principio motore e ordinatore degli elementi materiali (3). Questi sistemi rappresentano il dualismo, e corrispondono, tra i sistemi greci, a quelli di Anassagora, di Platone e di Aristotile: il panteismo, corrispondente ai sistemi degli Stoici e dei *fisici* loro predecessori, è rappresentato dal sistema vedantino, che è la filosofia ortodossa degl'Indiani. Secondo i Vedantini, Dio è al tempo stesso la causa efficiente e la causa materiale dell' universo (4): nella loro cosmogonia, come in quella dei filosofi teologici greci per cui il principio divino, cioè spirituale, non è originariamente distinto dal principio materiale, le cose vengono per una trasformazione di sostanza, non per una creazione assoluta, dalla sostanza divina (5). Dio è, rispetto all' universo, come un vasellaio

(1) V. § 2. p. 66-67.

(2) V. Colebr. *Filos. degl' Ind.* trad. franc. di Pauthier pag. 22-23 e 34.

(3) V. Colebr. trad. di Pauthier pag. 52-53, 56, 71-75, 177.

(4) Colebrooke *Saggi sulla filos. degl' Ind.* trad. franc. di Pauthier pag. 173, 199, 288.

(5) Cfr. *Appendice alla parte 1.*, pag. LXXV, specialmente nota 2.

Digitized by Google

è ai suoi vasi di terra, e al tempo stesso come la terra di cui questi vasi sono fatti (1). Brahma ha prodotto il mondo per una trasformazione di una parte del suo essere, simile a quella che subisce il latte per cangiarsi in latte cagliato, e l'acqua per cangiarsi in ghiaccio (2). Alla dissoluzione del mondo gli elementi rientrano l'uno nell'altro nell'ordine inverso a quello in cui al principio sono usciti l'uno dall'altro (per la volontà di Brahma), finchè tutto sia riassorbito nella causa suprema e infinitamente sottile, che è Brahma, l'anima universale (3). Questo movimento alternativo, per cui Brahma emette da sè il mondo e poi lo fa rientrare nella sua propria sostanza, non ha cominciamento nè fine: la durata dell'universo è un alternarsi continuo di due periodi, l'uno in cui, oltre a Brahma, esiste il mondo (il *giorno di Brahma*), e l'altro in cui esiste Brahma solo senza il mondo (la *notte di Brahma*). Come il ragno proietta il suo filo e lo ritira (questo filo essendo formato dalla sua sostanza), come le piante escono dalla terra e vi ritornano, così il mondo si evolve dall'anima universale e di dissolve in essa (4). In quanto alle anime individuali, esse non sono delle modificazioni di Brahma, come le altre cose, ma delle porzioni di Brahma stesso, che entrando nel seno delle modificazioni materiali, hanno trovato la loro individualità e limitazione, come l'etere è limitato dal vaso che ne contiene una certa parte, senza aver subito modificazione e differire dall'etere esteriore (5). Gli Stoici avrebbero visto

(1) Colebr. p. 288.

(2) Regnaud *Studi di filos. ind.* in *Rev. philos.* t. 5. p. 167 e Colebrooke p. 178.

(3) Regnaud in *Rev. phil.* t. 5. p. 170 e Colebrooke p. 180.

(4) V. Colebrooke p. 167. 178. 199. 288.

(5) Regnaud in *Rev. phil.* t. 5. p. 171.

Digitized by Google

l'espressione esatta della loro propria dottrina nella proposizione dei Vedantini, secondo cui le anime individuali, rapporto all' anima universale, sono come delle scintille che escono da un braciere e vi rientrano (1). Senza dubbio il sistema vedantino è, in un senso, un monismo rigoroso, in quanto ammette che Dio solo è reale e il mondo è una semplice apparenza. Ma, a parte questa dottrina, che noi studieremo nell'Appendice (2), è evidente che vi ha in questo sistema lo stesso dualismo che nei sistemi panteisti greci: Brahma, come anima del mondo, è distinto dal mondo stesso, come nell' uomo l' anima si distingue dal corpo, e se Dio e il mondo vengono infine identificati, questa identificazione è fondata, come nel panteismo dei filosofi greci, sul concetto che le diverse sostanze materiali sono una trasformazione della sostanza divina (concepita anch'essa come materiale), dalla quale vengono e nella quale ritornano in una serie infinita di evoluzioni e di dissoluzioni.

Questa rapida escursione storica ci mostra che la filosofia teologica, quale la troviamo in un'epoca anteriore al cristianesimo o in una civiltà esente dall' influenza del cristianesimo, è fondata su quattro principii, di cui due sono comuni alla forma dualistica e alla panteistica, e gli altri due particolari alla seconda. I primi sono: la distinzione e opposizione fra Dio e il mondo, e il concetto che la materia è eterna e primordiale egualmente che lo spirito. Gli altri: la materialità della sostanza anima (negli esseri viventi così bene che nell'universo), e la conversione reciproca degli elementi materiali. Questi due ultimi sono troppo incompatibili coi concetti della scienza moderna, per potervi

(1) V. Colebrooke p. 180-182. 199-200.
(2) V. c. 1. § 8.

Digitized by Google

vedere altra cosa che dei prodotti naturali di uno stadio inferiore della coltura. I due primi invece devono considerarsi come le condizioni generali di ogni filosofia teologica che abbia di mira sovratutto la spiegazione dei fenomeni. La distinzione e opposizione tra Dio e il mondo, come abbiamo notato, oltre ad essere una conseguenza logica della teoria animista, è l'idea più naturale al punto di vista teleologico, che assimila il rapporto fra Dio e il mondo a quello fra un artefice e la sua opera. L' eternità e primitività della materia è il presupposto di qualsiasi spiegazione che la filosofia teologica possa dare dei fenomeni, poichè essa non potrebbe consistere in altro che in un'assimilazione dell'attività produttrice dei fenomeni all'attività umana, e questa suppone una materia preesistente, su cui possa esercitarsi movendola o altrimenti modificandola. Nel paragrafo precedente abbiamo già osservato che la creazione della materia non può concludersi dalle prove reali del teismo, corrispondenti alle due funzioni della divinità come principio esplicativo dei fenomeni, cioè come causa motrice e ordinatrice. Da tutto ciò seguirebbe — poichè i principii su cui si fonda il panteismo antico sono legati, come abbiamo detto, a uno stadio inferiore della cultura — che la forma naturale della filosofia teologica, appropriata a tutti i gradi dello sviluppo dello spirito umano, sarebbe un dualismo come quello che Stuart-Mill deduce dalle prove del teismo, cioè un sistema che ammetterebbe due principii coeterni ed egualmente primitivi, Dio e la materia.

Tuttavia la filosofia teologica moderna non si conforma quasi mai a questo tipo. Dualisti e panteisti, meno qualche eccezione isolata, sono d'accordo sul principio che non vi ha altro essere primitivo che Dio (concepito come immateriale), e che la materia ne deriva. I dualisti, quando rigettano il dogma della creazione, non ne-

Digitized by Google

gano perciò la creazione *ex nihilo*, ma solamente la creazione nel tempo. I panteisti negano la creazione *ex nihilo*, ma, ad eccezione del solo Spinoza — che, come i panteisti antichi, fa dello spirito e della materia due attributi, egualmente primitivi, dell'essere divino — non negano che la materia deriva da Dio, cercano solamente un altro modo di derivazione. Senza dubbio il concetto della derivazione della materia da Dio è più proprio a una spiegazione teologica assolutamente universale che quello della materia coeterna a Dio ed egualmente primitiva. Quest' ultimo non è compatibile con una tale spiegazione che a due condizioni: l' una, che si ammetta che il cosmos, il mondo ordinato, ha avuto un cominciamento; e l' altra che si tolga alla materia qualsiasi attività, e si faccia di Dio l'agente universale, come nel sistema delle cause occasionali, in cui, quando un corpo ne urta un altro, è Dio che, all'occasione dell' urto, produce il movimento del corpo urtato. Al contrario il concetto che la materia deriva da Dio rende possibile un' applicazione universale della spiegazione teologica, anche ammettendo, come facevano molti filosofi antichi e come hanno fatto in generale i filosofi cristiani, che la forma attuale del cosmos e la forma costante dell'universo materiale, e lasciando la loro attività agli esseri creati, che Dio indirizzerebbe ai fini ch'egli si è proposti, dando loro, nel crearli, una natura appropriata. Non è però verisimile che tale sia il motivo di questo concetto. L'estensione della spiegazione teologica che esso rende possibile (p. e. l' applicazione della dottrina delle cause finali alla forma del cosmos nell'ipotesi che questo non abbia avuto cominciamento o il suo cominciamento sia simultaneo a quello della materia) è, in un senso, ancora una spiegazione, in quanto consiste in altre assimilazioni delle cause dei fenomeni naturali alla nostra attività. Ma una tale spie-

Digitized by Google

gazione non potrebbe, nemmeno per un momento, dare l'illusione di avere una spiegazione reale, cioè che renda veramente più comprensibile il fatto spiegato. Per ciò bisognerebbe che la produzione della materia non fosse, come è nel fatto, assolutamente incomprensibile. Noi non dobbiamo dunque esitare ad affermare che il concetto della derivazione della materia da Dio non ha potuto esser nato al punto di vista della spiegazione dei fenomeni, e che i motivi della filosofia teologica, come filosofia, cioè come interpretazione razionale dei fatti, non potrebbero rendere conto della sua origine.

Cio è evidente per la dottrina della creazione *ex nihilo*. Essa all'origine non è stata stabilita a titolo di dottrina filosofica, ma di dogma, di credenza religiosa. In seguito si è cercato di appoggiare la credenza su argomenti razionali, ma questi non sono tali da poter essere riguardati come dei motivi reali della credenza stessa. Il solo che dobbiamo prendere in considerazione è quello che conclude alla necessità di un'origine dell'universo per l'impossibilità logica di una durata infinita nel passato (1). Ma, come abbiamo visto, questa impossibilità logica non è evitata che sostituendovene un'altra più evidente, cioè l'idea inintelligibile che la durata infinita di Dio non è una durata, ma un eterno presente, un istante indivisibile (2). Il motivo reale della dottrina della creazione *ex nihilo* lo abbiamo indicato nel paragrafo precedente: è l'applicazione alla efficienza causale della divinità del concetto dell'infinito o dell'assoluto (3), concetto che, come abbiamo spiegato, non

(1) V. § 4. pag. 109.
(2) V. § 5. pag. 134 e 138-139.
(3) V. § 5. pag. 135.

Digitized by Google

deriva dall'elemento filosofico della teologia naturale, ma dal suo elemento puramente religioso, cioè emozionale e pratico.

Il panteismo moderno nasce ordinariamente per opposizione alla dottrina della creazione *ex nihilo*. Si è detto che la base del panteismo è il principio che dal niente niente si fa. In verità questo principio non può essere la base del panteismo in generale, poichè per concluderne il panteismo piuttosto che il dualismo, occorre evidentemente una seconda premessa; è il principio, che i panteisti antichi ignoravano e che Spinoza non ammette, ma che è ammesso dalla più parte dei panteisti moderni, che la materia non è un essere primitivo, ma deriva da Dio. Negando la dottrina della creazione *ex nihilo* (ciò che in sostanza è il significato del principio che dal niente niente si fa), ma ammettendo con essa che la materia deriva da Dio, alla incomprensibilità della creazione *ex nihilo* il panteismo moderno non può che sostituire altre incomprensibilità. La formula generale in cui può riassumersi questo panteismo, fondato sulla negazione della creazione *ex nihilo* e al tempo stesso sull'affermazione che la materia deriva da Dio, è che Dio (concepito come immateriale) è la sostanza unica, e le cose non ne sono che dei modi di essere. Il rapporto tra Dio e le cose, per conseguenza, sarebbe quello fra la sostanza e i suoi modi di essere: così Dio, creando le cose, non creerebbe delle sostanze (come nella dottrina della creazione *ex nihilo*), ma farebbe emergere dalla sua sostanza dei modi di essere di questa sostanza stessa. In questa dottrina la causalità di Dio è *infinita* o *assoluta* come in quella della creazione ex nihilo (1), poichè Dio, creando, non dà una

(1) V. paragr. preced. pag. 135.

Digitized by Google

nuova forma a una materia preesistente, come nei sistemi dualisti antichi, ma le cose create, cioè i modi di essere della sostanza divina, sono prodotte integralmente da Dio, cioè egli ne è la causa totale, la condizione unica della loro esistenza, senza il concorso di altre condizioni a lui esteriori e da lui indipendenti. Da un'altra parte il concetto che Dio è la sostanza delle cose, che non ne sono che dei modi di essere, salva l'attributo dell'immutabilità divina (incompatibile col panteismo antico, in cui il mondo è una trasformazione di Dio), perchè la sostanza suol essere riguardata come un che di permanente e di esente dal cangiamento, a cui non sarebbero sottoposti che gli accidenti, cioè i modi di essere. Il grave inconveniente di questa dottrina è di realizzare ciò che non è secondo essa che un'astrazione. Dio in questa forma di panteismo non può essere che qualche cosa d'indeterminato e di astratto, perchè tale è la sostanza concepita separatamente dai modi di essere: così, distinguendo Dio dal mondo e attribuendogli un'esistenza per sè, nel tempo stesso che lo riguarda come la sostanza delle cose, essa ne fa necessariamente un indeterminato reale, un'astrazione realizzata.

L'esempio più illustre di questo tipo di panteismo è il sistema di Giordano Bruno. Dio, secondo il Bruno, è la sostanza unica o, com'egli lo chiama, l'Uno, che è ciò che resta di costante in tutti i cangiamenti dell'universo, e ciò che vi ha d'identico in tutti gli esseri differenti. Tutto ciò che noi vediamo di differente negli oggetti non è, egli dice, che un diverso volto di una medesima sostanza, volto labile, mobile e corruttibile di un immobile, perseverante ed eterno essere. L'Uno è il punto di coincidenza di tutte le opposizioni: nella sua essenza semplicissima s'identificano tutte le contrarietà e tutte le differenze delle cose. Esso è in un modo

Digitized by Google

implicito tutto ciò che le cose sono in un modo esplicito: tutto ciò che nell'universo esiste disperso e distinto, è unitamente e indifferentemente nell'Uno; Dio è tutto, ma tutto in lui è il medesimo, senza differenza e senza distinzione (1). Dio è indifferentemente materia, forma, anima, ecc., ma senza essere per se stesso nè materia nè forma nè anima, ecc.: egli è la radice comune della sostanza spirituale e della corporale, della forma e della materia, ecc., e le contiene indistintamente, come lo spazio le figure che lo circoscrivono (2). È evidente che questo Dio non è che l'astrazione suprema considerata come la suprema realtà. L'Uno è il fondo immobile e da per tutto identico, alla cui superficie si disegnano tutti i cangiamenti e tutte le differenze degli esseri: Bruno lo concepisce dunque come un indeterminato, di cui tutti questi cangiamenti e tutte queste differenze sono delle determinazioni variabili e divergenti. Quest' indeterminato, separatamente dalle sue determinazioni, non potrebbe essere per noi che un' astrazione mentale: egli ne fa un essere reale ed una persona, identificandolo con l' intelligenza suprema (l' *intelletto che è tutto*) (3), e dandogli tutti gli attributi che la filosofia teologica moderna attribuisce alla divinità.

Ma non vi ha forse sistema panteista in cui questa realizzazione di una semplice astrazione sia così evidente come in quello del filosofo siciliano Vincenzo Miceli. Il Miceli riguarda come sostanza del mondo la prima persona della Trinità, ch' egli chiama l' Onnipotenza. Il mondo non è che l'onnipotenza stessa, estrin-

(1) Cfr. *Append.* c. 1. § 9.

(2) V. *De la causa, principio et uno* ediz. Wagner. pag. 264 e 280.

(3) V. *Del princ., causa et uno*, 2. dialogo. pag. 236.

Digitized by Google

secamente considerata. Il reale è una Forza sempre attiva, un essere vivente (*ens vivum*), la cui essenza consiste in una continua mutazione di stato (1). In esso bisogna distinguere due elementi, o piuttosto due lati, l'uno estrinseco, che è quello che percepiscono i sensi, e l'altro intrinseco, che non è accessibile che all'intelligenza. L' intrinseco è Dio stesso, cioé la sostanza, l'estrinseco il mondo, cioè i modi di essere. La distinzione tra l'intrinseco e l'estrinseco, tra Dio e il mondo, equivale a quella tra il costante e il variabile. Di questa Forza sempre attiva che costituisce il reale, il senso non percepisce che gli stati cangianti e differenti, perchè esso non vede che il lato estrinseco delle cose. Ma al di sotto del cangiamento e della differenza, l'intelligenza vede l'identità: essa comprende che intrinsecamente l'Essere vivo è sempre identico a se stesso, esente dal cangiamento e da qualsiasi differenza; che gli stati distinti, successivi o simultanei, della Forza infinita, che costituiscono i diversi esseri o fenomeni, sono nell'intrinseco la stessa cosa: che la Sostanza, nelle continue novità, è sempre la stessa, come la sostanza dell'acqua è sempre la stessa, quantunque continue e sempre nuove siano l' onde (2). Non bisogna immaginare che nell' Essere vivo vi siano due cose, cioè una sostanza come sustrato della forza, e una forza inerente a questa sostanza. In realtà la sostanza non si distingue dalla forza, cioè da un' azione incessante, da una continua mutazione di stato. Solamente in questa forza,

(1) V. Di Giovanni *Framm. di filos. miceliana* nella rivista *La filosofia*, Palermo 1890, fasc. 1. pag. 60.

(2) V. Miceli *Saggio storico di un sistema metafisico* nel volume di Di Giovanni *Il Miceli Nuovi Dialoghi*, pag. 115-116, e Di Giovanni *Framm. di filos. miceliana* nella rivista citata, specialmente fasc. 1. pag. 61-62 e fasc. 2. pag. 129-130.

Digitized by Google

in questa azione o mutazione continua, bisogna distinguere l'intrinseco e l' estrinseco: nell'estrinseco essa è sempre diversa, nell' intrinseco è sempre la stessa (1). Si potrebbero leggere delle pagine intere di Miceli o dei suoi discepoli senza pensare che l'intrinseco e l' estrinseco, la sostanza e i modi di essere, siano qualche cosa di più che degli elementi puramente concettuali che per astrazione si distinguono nell'Essere vivo. Ma ad un tratto s'incontrano delle proposizioni come questa: che la Forza infinita (cioè la sostanza) è il Padre della perpetua novità (cioè del mondo) e della Sapienza infinita o del Figlio (che è generato, ci si dice, dalla semplice Forza infinita, separatamente dalla perpetua novità) (2). Qui non può esservi dubbio che i due elementi non siano distinti realmente, ma soltanto concettualmente. Che si tratti di una distinzione reale e non di una semplice astrazione mentale, è evidente d' altronde quando all'elemento intrinseco o sostanziale vengono attribuite l'immutabilità, la semplicità, l' infinità, la perfezione assoluta, la necessità, ed in una parola tutti gli attributi che, secondo la filosofia teologica moderna, costituiscono il concetto di Dio. Ciò non può avere per iscopo che di identificare quest'elemento con la divinità, e di distinguere da essa l' elemento accidentale ed estrinseco.

Se si ammette che Dio è la sostanza delle cose, e si vuol fare al tempo stesso di lui un essere assolutamente determinato, e non un indeterminato reale, di cui le proprietà differenti delle cose sono le determinazioni, non si può che ritornare all' idea del panteismo antico, che il mondo è una modificazione di Dio, una

(1) Di Giovanni *Framm.* ecc., rivista citata, fasc. 1. pag. 63-64.

(2) Di Giovanni, *ibid.* fasc. 2. pag. 127.

Digitized by Google

trasformazione della sua sostanza. Allora bisogna ammettere o che la sostanza divina si è trasformata interamente nel mondo, ciò che significherebbe che Dio, creando il mondo, si è annichilato; o che si è trasformata nel mondo solamente una parte di questa sostanza, ciò che sarebbe distruggere la semplicità e l'immutabilità che, secondo la filosofia teologica moderna, sono essenziali al concetto di Dio. Ma queste conseguenze non sarebbero inevitabili che se i concetti metafisici avessero quella consistenza logica, la cui assenza, al contrario, è il loro carattere quasi generale. Così il metafisico dirà che Dio, modificandosi per produrre il mondo, nè si è annichilato nè ha ceduto al mondo una parte della sua sostanza; ch'egli non ha perduto, malgrado questa modificazione, la sua immutabilità e la sua semplicità; e che ciò è perchè la sostanza divina, quantunque unica e semplicissima, esiste simultaneamente in due stati, nell'uno senza modificazione, in cui è Dio stesso, il Creatore, e nell'altro modificata, in cui è l'universo, le cose create. È su questo concetto che è fondato il sistema di Lamennais. Creare, per Dio, è, dice Lamennais, limitare la sua propria sostanza. Le diverse creature non sono che Dio stesso, variamente limitato. Così le proprietà degli esseri finiti non sono che le proprietà stesse della sostanza infinita, cioè la Potenza, l'Intelligenza e l' Amore (costituenti le tre persone della Trinità), illimitate in Dio, limitate nelle creature. « Ogni forza, qualunque sia, è una partecipazione della potenza di Dio, un'espansione del Padre, un dono ch'egli fa di se stesso. Ogn' intelligenza, ogni forma, a qualunque stato e a qualunque grado di limitazione si concepisca, è una partecipazione dell' intelligenza, della forma divina, un' espansione del Figlio, un dono ch' egli fa di se stesso. Ogni vita, sotto qualunque modo esista e si manifesti, è una partecipazione della vita divina, un'e-

Digitized by Google

spansione dello Spirito, un dono ch' egli fa di se stesso » (1). Gli esseri partecipano pure all' unità divina, allo stesso grado in cui partecipano alla sostanza divina e alle sue proprietà. « Non è una mediocre gioia per l' intelligenza di scoprire così, non solo il suggello del Creatore, ma lui stesso nella sua opera, di contemplare Dio , secondo tutto ciò ch'egli è, al seno dell'universo in cui si espande incessantemente, di ritrovarlo, in un certo senso, tutto intero in ciascuno degli esseri realizzati dalla sua onnipotenza » (2). Ma, partecipandosi alle creature , la sostanza divina non prova alcun cangiamento, non si divide e non perde la sua unità assoluta. La stessa sostanza , lo stesso essere , sussiste simultaneamente a due stati diversi , l'uno illimitato e l' altro limitato : nell' uno di questi stati è Dio , nell' altro le creature (3). Così, quantunque la creazione non importi alcuna produzione d'essere o di sostanza , la quale in sè è impossibile , gli esseri creati sono essenzialmente separati da Dio , e la natura di Dio è essenzialmente differente da quella della creatura, benchè la sostanza della creatura non sia radicalmente che la sostanza di Dio (4).

Sarebbe incomprensibile come delle idee sì oscure e sì poco naturali abbiano potuto essere preferite a quella sì ovvia dell'anima del mondo dei filosofi antichi, se noi supponessimo che gli autori che le hanno messo innanzi non cercavano, senz'altra preoccupazione, che la spiegazione più soddisfacente dei fenomeni , e non tenessimo conto dell'influenza della tradizione e dell'autorità anche sugli spiriti che se ne sono in parte eman-

(1) *Abbozzo d'una filosofia*, t. 1. pag. 338.
(2) *Ibid.* pag. 339.
(3) *Ibid.* pag. 106, 112, 338, ecc.
(4) *Ibid.* pag. 106 e 112.

Digitized by Google

cipati. Quest'influenza ha fatto sì che il principio contenuto nella dottrina della creazione *ex nihilo,* che Dio è il solo essere primitivo e la materia deriva da Dio, continuasse ad ammettersi come un presupposto che non era da mettere in quistione, anche dopo che la forma tradizionale in cui era dato questo principio, cioè la dottrina stessa della creazione *ex nihilo,* veniva rigettata. Supposti al tempo stesso questi due principii, che Dio è la causa e la sorgente unica di tutte le cose, e che una produzione di sostanze è impossibile, se si ammettono di più i concetti della filosofia teologica moderna, incompatibili con la forma antica del panteismo. della immaterialità di Dio e della sua immutabilità e semplicità, si ha come conseguenza che Dio (considerato come immateriale), è la sostanza unica, e che le cose non hanno alcuna sostanzialità: queste allora non possono riguardarsi che come dei modi di essere della sostanza divina. Un' osservazione che non è forse da negligere è che molti dei panteisti moderni (quali gli autori che ci hanno servito di esempio) sono stati dei preti o dei frati, nutriti di dommatismo teologico, che ha dato la prima piega al loro spirito. Avremmo così poca ragione di sorprenderci che il panteismo di Giordano Bruno o di Miceli o di Lamennais non sia che una trasformazione della dottrina della creazione *ex nihilo*, che di trovare strano che il dogma della *consustanziazione* di Lutero non sia che una leggiera variante del dogma cattolico della *transustanziazione.* I rappresentanti del panteismo moderno — o, più propriamente, della forma del panteismo moderno di cui parliamo — sono stati certamente degli arditi pensatori: ma perchè non fosse altro che un'interpretazione razionale dei fenomeni, la loro filosofia non dovrebbe muoversi nell'orbita della filosofia teologica ordinaria, mentre essa ne accetta invece, ad eccezione della creazione *ex nihilo,*

Digitized by Google

tutti i concetti fondamentali, di cui alcuni non si spiegano che per l'influenza dei dogmi religiosi, non potendo rendercene conto, come abbiamo visto, come dottrine puramente filosofiche.

Vi ha però nella filosofia moderna un tipo di panteismo, in cui si ammette la derivazione della materia da Dio, e che tuttavia si spiega per semplici motivi filosofici, e indipendentemente dall'influenza del dogma e del tradizionalismo. Sono i sistemi panteistici che sorgono sulla base d'una filosofia, che risolve tutto il reale nello spirito, respingendo il dualismo ordinario tra lo spirito e la materia. Questa filosofia comprende due tipi distinti, che studieremo nei paragrafi seguenti, cioè il *panpsichismo* e l'*idealismo*. Sono, come vedremo, due varietà della filosofia antropomorfistica, ma implicano l'una e l'altra una certa soluzione della quistione del mondo esteriore, che sovverte o trasforma radicalmente le concezioni del realismo naturale, su cui sono fondati gli altri sistemi panteisti di cui abbiamo parlato precedentemente. La dottrina che noi chiamiamo *panpsichismo* accetta la credenza del realismo naturale che gli oggetti esteriori sono indipendenti dal soggetto conoscente (mentre secondo l'*idealismo* essi non esistono che nella percezione o nel pensiero, sia individuale sia universale o assoluto); ma secondo questa dottrina tutti questi oggetti non sono che spirito, perchè essa ammette che la materia è un semplice fenomeno, e che la realtà corrispondente non è che spirito (1). Questa dottrina è per se stessa indipendente da qualsiasi forma della filosofia teologica; ma, se si unisce alla filosofia teologica, essa conduce logicamente al panteismo, perchè in un sistema pluralista, ammessa questa dottrima, l'azione

(1) V. questo stesso capit. § 15.

Digitized by Google

reciproca tra le cose diventa incomprensibile (1). Questa incomprensibilità dell' azione reciproca tra sostanze distinte in un sistema panpsichista ha dato luogo a due soluzioni della difficoltà: l'una, fondata sul dogma della creazione, è l' *armonia prestabilita* di Leibnitz — soluzione evidentemente illusoria, perchè non fa che sostituire a un mistero un altro mistero non meno inintelligibile —; l'altra, puramente razionalista, è il *monismo*, che assorbe tutti gli spiriti individuali in uno spirito unico, in modo che le azioni apparentemente trascendenti di questi spiriti individuali gli uni sugli altri non siano in realtà che delle azioni immanenti dello spirito universale. In alcuni sistemi panpsichisti il *monismo* è indipendente dalla filosofia teologica, come in quello di Schopenauer; in altri è legato con questa filosofia, e diviene, per conseguenza, panteismo.

Un sistema *panpsichista* e al tempo stesso *panteista*, in cui il monismo, per confessione dello stesso autore, ha per iscopo di spiegare l'azione reciproca degli esseri, è quello di Hartmann. Come, domanda Hartmann, la volontà dell'individuo può agire sulle volontà degli atomi cerebrali? come può essere in istato di comunicare e d'entrare in conflitto direttamente con le volontà d'altri individui psichici? La possibilità di questi rapporti, di questi conflitti non si comprende, egli dice, che vedendo nei diversi esseri individuali altrettante funzioni differenti di un solo e stesso essere, e sovratutto di un essere incosciente. La sostanza comune, che loro serve di radice metafisica, permette il commercio delle volontà individuali; sul fondo comune d'una sostanza incosciente le funzioni distinte trovano il legame necessario alla loro azione reciproca, e nel tempo stesso un terreno conveniente per isviluppare le loro coscienze

(1) V. questo stesso capit. § 16, pag. 170.

Digitized by Google

distinte (1). « Un dualismo serio sopprime la causalità reciproca degl'individui, la quale è un fatto d'esperienza nel tempo stesso che una legge a priori, e le sostituisce la concezione inferiore dell'occasionalismo o dell'armonia prestabilita..... La causalità, intesa nel senso dell'influsso fisico, conduce necessariamente all'assorzione degl'individui come fenomeni nel seno della sostanza unica e assoluta » (2). « Supponiamo che la separazione fenomenale degl'individui sia altra cosa che una semplice pluralità di funzioni nel seno dell' essere che ne è il principio. Ammettiamo che quest'essere non sia identico, e che la diversità delle funzioni riposi sulla diversità delle sostanze; non vi sarebbero più allora tra gl'individui delle relazioni reali, e intanto l'esperienza dimostra il contrario. Uno dei più grandi meriti del gran Leibnitz è stato di riconoscere francamente, espressamente, la verità di questa proposizione, malgrado le conseguenze mortali pel suo sistema individualista che ne derivano..... Quegli che ammette la pluralità delle sostanze, deve confessare che tali monadi non solo non potrebbero avere finestre per cui possa penetrare in esse almeno quest'influsso ideale di cui parla Leibnitz, ma ancora che niente fa comprendere come queste sostanze indipendenti le une dalle altre, che non hanno niente di comune fra di loro, possano essere riunite da un legame metafisico qualunque. Ciascuna di esse dovrebbe piuttosto rappresentare per se stessa un mondo isolato. Per supporre un legame metafisico, capace d' assicurare il commercio di queste sostanze. bisognerebbe spiegare prima, e ciò non è facile, qual rapporto reale unisce la sostanza nuova, che formerebbe questo legame, alle altre sostanze. Vedere in questa comunicazione una funzione

(1) *Filos. dell' incosc.* t. 2. c. III. trad. franc. pag. 47-48.
(2) *Ibid.* t. 2. c. VIII. pag. 238.

Digitized by Google

dell'assoluto o l'assoluto stesso è provocare quest'osservazione, che se il rapporto reale di questo preteso assoluto con le altre sostanze non pare più inintelligibile che quello di queste sostanze fra di loro, è perchè all'immaginazione piace dotare quest'assoluto del potere di realizzare degli effetti incomprensibili. L'azione dell'assoluto sulla moltitudine degli altri esseri non si concepisce che se il preteso assoluto cessa di essere una sostanza realmente limitata dalla moltitudine delle altre, e si trasforma in una sostanza infinita che comprende realmente e per conseguenza abbraccia nel suo seno le altre sostanze come degli elementi del suo essere totale. Ma allora le sostanze multiple sono spogliate della loro indipendenza, della loro sostanzialità, e non sono più che i momenti di un solo e unico assoluto..... L'influsso fisico o la causalità delle monadi non potrebbe altrimenti sostenersi, ma si spiega facilmente nella dottrina che identifica la pluralità e l'unità al seno dell'essere unico » (1).

Questo motivo del panteismo panpsichista, cioè di spiegare l'azione reciproca degli esseri, incomprensibile se questi esseri sono delle sostanze spirituali distinte, non è meno evidente in Lotze, che alla dottrina delle monadi (nel senso leibnitziano) unisce una concezione monistica, secondo cui gli esseri semplici che costituiscono il mondo, non sono separati dall'Infinito o dall'Assoluto, ma esistono in lui stesso, e ne sono degli stati. « Il corso della natura fisica non può essere considerato come qualche cosa di distinto da questa sostanza generale dell'assoluto, dall'essenza di Dio..... I fenomeni del mondo non si producono nel vuoto, di tal sorta che tra due esseri che agiscono l'uno sull'altro, non vi sia bisogno d'alcun intermediario, e che mentre

(1) *Ibid.* t. 2. c. VII. pag. 200-201.

Digitized by Google

l'azione si trasporta dall'uno all'altro, essa si trovi un solo istante come sospesa tra questi due esseri; quest'azione si perderebbe nel niente, se lo spazio intermediario tra questi due esseri finiti non fosse riempito dall'ubiquità di quello che li ha creati per la sua potenza. Alcun' azione nel mondo non può dunque passare da un essere a un altro senza ritornare nel passaggio alla ragione generale del mondo che li riunisce tutti e due » (1). « Perchè le cose possano essere in rapporto reciproco ed operare le une sulle altre, non guadagniamo niente sopprimendo la loro immanenza (cioè la loro esistenza nell'Infinito) ». (2). « Non havvi forma di meccanica superiore capace di mostrare che un tal modo d'operare (reciproco tra le varie cose) debba essere l'attributo di diversi esseri presi a due a due; se esiste, deve essere una disposizione reale, che non si può considerare metafisicamente che come un' azione dell' *Idea del tutto* (cioè dell' Assoluto, in cui tutte le cose esistono): tale idea, attiva in tutti gli elementi, loro prescrive manifestazioni reciproche, le quali, senza di essa, non potrebbero nascere, come necessarie, dalla semplice nozione e natura di tali elementi » (3). « Il corso del mondo è incomprensibile per un pluralismo, il quale da una moltitudine originaria di elementi indifferenti gli uni agli altri spera far nascere, per il semplice comando di leggi, e come supplemento, la necessita di tener conto gli uni degli altri. Senza l' unità del Reale, che è ed abbraccia tutte le cose, e determina la loro esistenza e la loro natura, la nascita delle cose in un luogo e tempo determinato non è comprensibile » (4).

(1) *Psicologia fisiologica* trad. franc. pag. 165-166.
(2) *Metafisica* trad. franc. pag. 195.
(3) *Met.* pag. 416.
(4) *Met.* pag. 517.

Digitized by Google

Delle forme dell' idealismo la più propria ad assumere il carattere o almeno la sembianza d'una dottrina panteistica, è l' idealismo oggettivo, che considera le cose come dei pensieri d'uno spirito universale. L'idealismo oggettivo di Schelling e di Hegel non è, a parlar propriamente, una dottrina panteista, per la semplice ragione ch'esso non è, a parlar propriamente, una filosofia teologica. La filosofia teologica è una specie della filosofia volizionale, cioè essa consiste, come la più parte delle altre forme della spiegazione antropomorfistica, ad assimilare il modo reale della produzione dei fenomeni all'azione volontaria. Ma l'idealismo, al contrario delle altre forme dell'antropomorfismo, prende per tipo della sua spiegazione, non la nostra azione volontaria, cioè l' attività che il nostro spirito esercita sulle cose, ma l'attività puramente interna del pensiero, e propriamente, nei sistemi di Schelling e di Hegel, la sua attività logica. Vi ha tuttavia un elemento in questi sistemi, che costituisce un punto di contatto con la filosofia volizionale: è la loro teleologia, perchè la teleologia, immanente o trascendente, è sempre un' assimilazione, per quanto, nel primo caso, possa essere vaga, del modo reale di produzione delle cose alla nostra attività volontaria ed esteriore. Se per questa ragione noi consideriamo i sistemi di Schelling e di Hegel come panteisti, abbiamo evidentemente anche in questo caso un panteismo, che, come quello dei sistemi panpsichisti, deriva la materia da Dio, ed è nondimeno, non un risultato indiretto del dogma della creazione *ex nihilo*, ma il prodotto d' una speculazione puramente razionalista e rivolta unicamente all'intelligenza dei fenomeni.

Affermando che la filosofia teologica antica riguarda il principio materiale come altrettanto primitivo che il principio divino, facendone un'essere distinto da Dio e coeterno con esso, o considerando Dio come materiale

Digitized by Google

e facendone derivare le altre cose per una trasformazione della sua sostanza, noi non abbiamo tenuto conto di un' eccezione importante: è la dottrina dei neoplatonici alessandrini, in cui, come nella filosofia teologica moderna, la materia è un principio derivato, e Dio è il solo essere primitivo e la sorgente unica di tutte le cose. Questa eccezione richiede da noi una spiegazione, sembrando infirmare il concetto, che abbiamo dedotto dai motivi della filosofia teologica, che questa, sinchè accetta la dualità di spirito e di materia data nel realismo naturale, non può ammettere il principio della derivazione della materia da Dio che per l' influenza del dogma e del tradizionalismo, e non come dottrina puramente razionale, non avente altro scopo che la spiegazione dei fenomeni. Questo principio infatti, nei neoplatonici alessandrini, non può essere dovuto all'influenza del dogma della creazione, per cui lo abbiamo spiegato nei panteisti moderni. Ma da ciò non segue ch'esso non sia, anche in questi filosofi, una dottrina ammessa unicamente in forza della tradizione e dell'autorità. Non è questa sola dottrina, è il sistema intero dei neoplatonici, che sarebbe incomprensibile come il risultato di una ricerca indipendente, non avente altro oggetto che un'interpretazione razionale dei fenomeni. Questo sistema non è, in sostanza, che un' interpretazione teistica del sistema di Platone. Se essi sovrappronevano all' Anima del mondo — che evidentemente sarebbe bastata a una spiegazione teologica dei fenomeni — il Nous, e al Nous l'Uno, e facevano procedere queste tre entità l'una dall'altra, è perchè Platone fa derivare l'Anima del mondo e tutte le altre cose dalle Idee e le Idee dall'Uno, ed essi comprendevano le Idee platoniche come i pensieri della divinità, il cui insieme costituiva la ragione divina, mentre per Platone sono, come vedremo, gli attributi generali delle cose, riguar-

Digitized by Google

dati come sostanze, ma esistenti, malgrado la loro sostanzialità, nelle cose stesse (1). Questa interpretazione delle Idee platoniche, quantunque la più lontana dal significato reale della dottrina primitiva, è tuttora la più accettata, ed è stata sempre quella che hanno preferito gl'interpreti, che hanno cercato nel platonismo, non un fenomeno storico, ma la verità, quale essi sono stati disposti ad ammetterla: i neoplatonici dovevano

(1) V. cap. VII. § 7-23 e Supplem. B.

Platone non fa derivare solamente tutte le Idee dall'Uno, ma anche tutte le Idee più particolari dalle Idee più generali (v. cap. VII. § 19-22): la derivazione stessa di tutte le Idee dall'Uno non è che un'applicazione del principio che le Idee più particolari derivano sempre dalle più generali, l'Uno o il Bene essendo esso stesso un'Idea, che non differisce dalle altre che perchè è la più generale, e tutte le altre ne sono dei casi o delle forme particolari. Ma mentre la dottrina che tutte le Idee derivano dal Bene o dall'Uno, si trova, in Platone e nell'esposizione che Aristotile fa del suo sistema, della maniera più esplicita (v. cap. VII, § 14), non possiamo invece attribuirgli la dottrina che le Idee più particolari derivano sempre dalle più generali, che per un lavoro difficile d'interpretazione, che sarebbe impossibile di attendersi dai neoplatonici, incapaci di entrare nel vero spirito del sistema delle Idee, per la semplice ragione che ne fraintendevano, per partito preso, i concetti più essenziali.

Per essere coerenti alla loro interpretazione delle Idee, i neoplatonici avrebbero dovuto riguardare anche l'Uno o il Bene come un pensiero. Invece di ciò essi lo considerano come qualche cosa di puramente obbiettivo, come Platone considerava tutte le Idee in generale. Questa obbiettività doveva essere provata per loro dal fatto stesso che l'Uno o il Bene produce le Idee. Infatti un pensiero non è mai riguardato come la causa produttrice, nel senso stretto, di altri pensieri (evidentemente perchè noi non osserviamo mai fra i pensieri una sequenza invariabile, tale che uno sia costantemente seguito da un altro).

Digitized by Google

trovarla tanto più naturale, che era la sola che si prestasse alla loro opera di sincretismo, permettendo di fare rientrare la dottrina platonica nelle tradizioni perenni, religiose e filosofiche, dell' umanità. Data l' interpretazione teistica della dottrina delle Idee, la derivazione platonica di tutte le cose dalle Idee diventava naturalmente, nel sistema neoplatonico, una derivazione di tutte le cose dalla divinità. A dir vero Platone, nell' ultima forma della sua filosofia, fa della materia un principio distinto e così primitivo che le Idee stesse, e non riconduce a queste che le sole *forme* delle cose (1). Ma i neoplatonici non potevano non riconoscere che la dottrina intera di Platone suppone che si riconducano alle Idee, non le sole forme delle cose, ma le cose stesse nella loro totalità (forma e materia) (2). Se nell'ultima forma della sua filosofia Platone aggiunge alle Idee la materia come un principio distinto e indipendente da esse, questo concetto non nasce al punto di vista del suo proprio sistema, ma ha per iscopo, come vedremo, di fondere questo sistema con quello dei Pitagorici (3). D' altronde, anche dopo l' introduzione di questo concetto, le Idee sono ancora riguardate come la sorgente unica d'ogni realtà, la materia facendosi consistere nello spazio, e identificandosi col non essere (4). Un' altra considerazione che non bisogna tralasciare è che la riduzione della materia a un principio distinto e indipendente dalle Idee era troppo connessa col significato reale della dottrina primitiva delle Idee, per poter

(1) V. Suppl. C. II. B.
(2) V. Supplem. C. II. B. carte 185-186.
(3) V. Supplem. C. II. B. carte 186-190.
(4) V. Supplem. C. II. B.

Digitized by Google

essere mantenuta nell'interpretazione teistica. Essa supponeva infatti una distinzione *reale*, e non soltanto *logica*, tra la *forma* e la *materia;* distinzione che era un caso del *realismo* platonico, in cui le astrazioni erano considerate come degli esseri esistenti per se stessi. Se i neoplatonici, per essere fedeli alla dottrina delle Idee, come essi la interpretavano, volevano derivare da Dio le forme delle cose in generale — comprese quelle che non hanno avuto cominciamento, quali il mondo e i corpi celesti —, essi non potevano non derivare da Dio anche la materia, a meno che non ne avessero fatto un'entità distinta *realmente* dalla forma ed esistente per se stessa. Ora questo nel loro sistema sarebbe incomprensibile, perchè, interpretando le Idee nel senso teistico, esso non è fondato più, come quello di Platone, su una realizzazione sistematica delle astrazioni. Un altro punto che, nella dottrina di Plotino, richiede qualche spiegazione, è che l'universo materiale è fatto procedere immediatamente dalla terza ipostasi della divinità, cioè dall'Anima del mondo, e dalla seconda ipostasi, cioè dal Nous, solo mediatamente, vale a dire in quanto la terza ipostasi, alla sua volta, è fatta procedere dalla seconda. Evidentemente è più conforme alla dottrina platonica l'opinione di Proclo che fa procedere l'universo materiale immediatamente dalla seconda ipostasi, perchè le Idee di Platone nel sistema neoplatonico sono rappresentate dal Nous, e la dottrina dei neoplatonici che l'universo materiale procede da Dio, non è che l'interpretazione teistica della dottrina di Platone che tutte le cose derivano dalle Idee. Tuttavia qui Plotino non è infedele a Platone che per essere più conseguente ai principii del sistema platonico, quali egli li comprende. Vi hanno in Platone due dottrine sulle cause delle cose, che, nell'interpretazione teistica delle Idee, diventano incompatibili: l'una che tutte le

Digitized by Google

cose derivano dalle Idee, e l' altra che l'Anima è la causa universale di tutti i fenomeni (1). Fra la causalità universale delle Idee e quella dell' Anima non vi ha alcuna contraddizione, sinchè le Idee sono *immanenti*, cioè non sono, come ammetteva Platone, che gli attributi generali delle cose, sostantificati, ma esistenti nelle cose stesse. L' Anima è la causa nel senso ordinario della parola, cioè efficiente; le Idee sono cause in un altro senso, cioè, non in quanto producono le cose, ma in quanto ne costituiscono l' elemento veramente reale, a cui si deve il loro essere e la loro essenza. Ma quando le Idee diventano *trascendenti*, come nell'interpretazione neoplatonica, esse non possono essere che delle cause *produttrici* delle cose: allora, se tutte le cose sono prodotte dalle Idee, non si comprende più come l' Anima possa essere anch' essa una causa produttrice. Plotino cerca di risolvere questa difficoltà, intercalando fra le Idee e le cose l' Anima, come prodotta dalle prime (cioè dal Nous) e producente le seconde: così le Idee sono ancora le cause delle cose, ma delle cause remote, la cui efficienza non giunge alle cose che per l'intermediario dell'Anima. Anche oggi gl'interpreti *trascendentalisti* delle Idee platoniche fanno dell'Anima del mondo un'*entità intermediaria*, ammettendo che è per mezzo di essa, e non direttamente, che le Idee agiscono sul mondo, e formano le cose a loro immagine. È il concetto di Plotino, al di fuori del quale non ne resterebbe che un altro nell'interpretazione trascendentalista: togliere all'Anima ogni efficienza reale (nel senso metafisico), e ridurre la sua causazione a una semplice sequenza invariabile.

§ 7. La base della filosofia teologica, come d' ogni altra ipotesi metafisica sulle cause, è l' idea di causa

(1) V. cap. VII. § 7. pag. 143-145 e Supplem. D.

Digitized by Google

efficiente. Una causa efficiente si distingue, come abbiamo visto, dal semplice antecedente di una sequenza invariabile, per questi caratteri: 1° In una causazione che non è che una semplice sequenza invariabile il legame tra la causa e l' effetto ci sembra più o meno misterioso, in modo che noi crediamo che il nostro bisogno di conoscere il perchè resti ancora insoddisfatto; in una causazione efficiente, al contrario, la causa deve darci una spiegazione radicale, soddisfacente, dell' effetto, in modo che non resti più luogo alla domanda: perchè? 2° In una semplice sequenza invariabile la capacità della causa a produrre l'effetto noi non l'ammettiamo che come un dato dell'esperienza, mentre in una causazione che crediamo efficiente essa ci sembra evidente per se stessa, in modo che noi siamo disposti a credere che potremmo conoscerla indipendentemente dall' esperienza, e per il semplice confronto dell' idea della causa e di quella dell' effetto. 3° Nelle causazioni efficienti tra la causa e l'effetto deve esservi un legame necessario, mentre nelle semplici sequenze invariabili questo legame ci sembra contingenre e quasi arbitrario (1). Questi caratteri distintivi della causa efficiente credendo di riconoscerli nella nostra volontà, come causa dei nostri propri movimenti e delle modificazioni che, per mezzo di essi, produciamo nel mondo esteriore (2), ne segue che, vedendo nei fenomeni della natura degli effetti di volontà più o meno analoghe alla nostra, noi crediamo di scoprire le cause efficienti di questi fenomeni. Ciò spiega la possibilità della filosofia teologica, malgrado l' insufficienza delle prove su cui essa è fondata, e le prove negative che l' insieme dell'esperienza oppone alle ipotesi di questo genere. Che

(1) V. cap. 1. § 3-5.
(2) V. questo capit. § 22.

Digitized by Google

il motivo reale della filosofia teologica sia il bisogno di conoscere il *perchè,* le cause efficienti dei fenomeni (e non le sole condizioni empiriche che determinano la loro apparizione), è evidente sovratutto nella filosofia moderna. È facile infatti di mostrare che, al punto di vista del pensiero moderno, le prove su cui essa si basa non potrebbero essere concludenti che nella supposizione che l'idea di causa efficiente ha un valore obbiettivo e che la spiegazione volizionale dei fenomeni è una spiegazione per le cause efficienti. È ciò che faremo in questo paragrafo specialmente per la prova delle cause finali (in cui i più acuti tra i pensatori moderni hanno visto la vera base della filosofia teologica (1)), rinviando a ciò che abbiamo detto su quella del primo motore sulla fine del 2° paragrafo. Senza pretendere di esaurire l'argomento, ci limiteremo alle considerazioni più importanti, che mi sembrano le seguenti:

1° Vi hanno certamente pochi pensatori, nello stato presente della coltura, che, non ammettano, qualunque siano del resto le loro idee filosofiche, questo postulato necessario di ogni ricerca scientifica — e che non è d'altronde che il riassunto di tutta l'esperienza umana —: che il corso della natura è uniforme, che tutti i fenomeni devono essere riattaccati a degli antecedenti naturali, a cui sono legati secondo leggi di sequenza invariabile, costatate dall'osservazione. Così una spiegazione *metafisica* dei fenomeni, cioè per delle cause trascendenti, non potrebbe oggi tener luogo della loro spiegazione *fisica,* cioè per delle cause fenomenali, ma solo aggiungersi a questa, dopo che essa è completa: io voglio dire che un filosofo può credere necessario di fare appello infine, per una spiegazione radicale delle

(1) V. § 3. p. 78 e § 4. p. 105-107.

Digitized by Google

cose, a degli agenti iperfisici, ma egli sa che il loro intervento non deve interrompere la continuità dell'incatenamento delle cause naturali, e che ogni fenomeno non deve essere spiegato immediatamente che per altri fenomeni. P. e. l'*animista,* che spiega i fenomeni della vita per un'azione incosciente dell'anima, o l' *ilozoista*, che spiega tutti i movimenti della materia per gli stati psichici delle molecole, sa che una tale spiegazione non esime dall'obbligo di assegnare a ciascun fatto biologico o a ciascun movimento delle condizioni fisiche determinate, e troverebbe assurdo di contentarsene per rendere conto del singolo fenomeno, quantunque l' insieme dei fenomeni, secondo lui, non possa comprendersi che per essa. Similmente l'*idealista*, che spiega il mondo dell' esperienza per l'attività del pensiero, non pretenderà che la sua spiegazione possa sostituire, in tutto o in parte, il determinismo scientifico dei fenomeni: come Kant, egli non farà appello all'attività del pensiero che per rendere conto dei legami più generali dei fenomeni; o se, come Hegel, ne dedurrà tutti i fatti generali della natura ed anche i fenomeni storici più importanti, egli saprà almeno che la sua costruzione logica non deve escludere il metodo ordinario, che deduce i fatti dai loro antecedenti. Così pure il *realista dialettico* (1), che spiega il mondo dei fenomeni realizzando le astrazioni e introducendo fra esse un incatenamento logico continuo, non penserà che la sua spiegazione metafisica renda inutile o invalidi la spiegazione scientifica, che rende conto dei fenomeni per le loro condizioni fenomenali: come Spinoza, egli ammetterà due ordini di cause: l' incatenamento delle cause fisiche, per cui ogni fenomeno è legato a un altro fenomeno precedente secondo una legge di sequenza inva-

(1) V. cap. VII.

Digitized by Google

riabile; e quello delle cause metafisiche, al di fuori del tempo e della successione, e che non è altra cosa che l'incatenamento logico delle astrazioni realizzate. È il simile che farà il filosofo teologico, che non vorrà mettersi in contraddizione con le esigenze del pensiero moderno: egli non vedrà mai in un fenomeno che un effetto delle leggi inviolabili che governano il corso dei fenomeni, e non applicherà la spiegazione teologica che a questo corso considerato nel suo insieme e alle sue leggi generali per cui la scienza spiega i singoli fenomeni. Ma così essendo, è evidente che qualsiasi ipotesi metafisica, avente per oggetto una spiegazione causale delle cose, non può avere altra base che l'idea di causa efficiente. Perchè infatti il metafisico immaginerà delle cause metaempiriche, s'egli conviene che ogni fenomeno particolare deve spiegarsi per delle cause naturali, cioè empiriche? Semplicemente perchè trova che queste non sono delle cause efficienti. L'esperienza non gli presenta che dei semplici antecedenti, che egli vede costantemente seguiti dall'effetto, ma senza comprendere perchè ne siano seguiti; la cui capacità a produrre quest' effetto egli non può ammettere che come un dato dell'osservazione; e che non gli sembrano avere con esso che un legame contingente ed arbitrario. Egli invece aspira a conoscere delle cause che diano una soddisfazione completa al suo bisogno di spiegazione, la cui capacità a produrre l'effetto gli sembri evidente intrinsecamente, e che abbiano con esso un legame necessario; in una parola delle cause efficienti, e non dei semplici antecedenti di sequenze invariabili. Supponiamo dunque che egli non ammetta il principio che i fenomeni devono avere delle cause efficienti; in altri termini che egli comprenda che l'idea di causa efficiente non ha alcun valore obbiettivo, e che causa vuol dire semplicemente: l'antecedente in una sequenza invariabile. Allora non

Digitized by Google

vi sarà più alcuna ragione che lo autorizzi ad oltrepassare l' esperienza. Una causa infatti, quando è oggetto d'inferenza e non d'osservazione diretta, non l'ammettiamo, evidentemente, che per ispiegare i suoi effetti. Ora la parola spiegazione ha due significati, corrispondenti ai due significati della parola causa; in un senso spiegare un fatto è assegnare le sue cause efficienti; in un altro senso assegnare gli antecedenti a cui esso segue conformemente alle leggi di sequenza invariabile tra i fatti. Se non vi hanno cause efficienti, l' unica spiegazione dei fenomeni sarà dunque la spiegazione nel secondo senso. Noi spiegheremo, per conseguenza, un fenomeno, assegnandogli degli antecedenti con cui esso è legato da rapporti di sequenza invariabile; questi antecedenti li spiegheremo egualmente, assegnando loro degli antecedenti ulteriori, con cui essi sono legati da rapporti della stessa natura: e così di seguito all' infinito, perchè un antecedente deve essere sempre spiegato da antecedenti ulteriori. Ora nella nostra spiegazione, nel nostro regresso dai fenomeni ai loro antecedenti e dá questi ad altri antecedenti ulteriori, noi non incontreremo mai un agente iperfisico: spiegare infatti per noi non è che rendere conto di un fenomeno pei suoi antecedenti conformemente alle leggi di sequenza invariabile tra i fenomeni, e questi antecedenti sono sempre delle cause naturali — perchè, come abbiamo detto, lo stesso metafisico conviene che un intervento di agenti iperfisici non deve mai interrompere la continuità dell'incatenamento delle cause naturali —. Noi non potremmo adunque ammettere un agente iperfisico che se questa spiegazione non fosse per noi soddisfacente. Ma per non esserlo, spiegare dovrebbe significare per noi, non semplicemente: assegnare gli antecedenti dei fenomeni conformemente alle leggi di sequenza invariabile costatate dall' osservazione; ma

Digitized by Google

anche: assegnare un perchè a queste leggi stesse, scoprire degl'intermediari esplicativi che facciano comprendere perchè tali antecedenti siano seguiti invariabilmente da tali conseguenti. Ciò è dire in altri termini che causa dovrebbe significare per noi una causa efficiente, e non semplicemente un antecedente in una sequenza invariabile.

Tuttavia gli agenti iperfisici della spiegazione volizionale hanno un vantaggio su quelli delle altre spiegazioni metafisiche: è che questa spiegazione essendo fondata sull' analogia, l'analogia stessa, indipendentemente dal principio di causalità efficiente, è una ragione per concludere l'esistenza di tali agenti. Ma questa ragione, fondata sulla semplice analogia e indipendente dal principio di causalità efficiente, non potrebbe costituire una prova sufficiente: essa non potrebbe elevarsi all'altezza di una vera prova che supponendo che i fenomeni devono avere delle cause efficienti, e che la volontà è l'unica causa efficiente possibile dei fenomeni che si tratta di spiegare. È ciò che mostreremo per l'argomento delle cause finali, che è la prova fondata sull'analogia, su cui si basa principalmente la filosofia teologica.

Noi supporremo prima che il teleologista ammetta che, qualunque sia la spiegazione ultima delle cose, ogni fenomeno non deve spiegarsi immediatamente che per delle cause naturali, che Dio non agisce mai miracolosamente, e che non vi ha alcuna eccezione alle leggi generali che governano il corso dei fenomeni, quantunque questo dipenda, in tutto o in parte, da una volontà superiore. Per vedere che, in questa supposizione, l'argomento delle cause finali non potrebbe costituire una vera prova senza il principio di causalità efficiente, basta di confrontare le opere della natura con quelle dell'uomo, dalla cui analogia con le prime il te-

Digitized by Google

leologista conclude che anche queste devono avere per causa un autore intelligente e agente per uno scopo. Alla vista di un orologio, di un edifizio, ecc., noi concludiamo che sono l' opera di un autore intelligente, perchè noi sappiamo, in virtù del principio di causalità nel senso positivo, che ogni fenomeno deve avere delle condizioni che ne sono gli antecedenti secondo leggi di sequenza invariabile. La sola condizione, il solo antecedente, che l'esperienza ci mostra legato con tali effetti, è l'azione di un essere intelligente, cioè dell' uomo. Così, se noi non ammettessimo che la causa dell'orologio, della casa, ecc. è un uomo, siccome noi non possiamo, in virtù dell' esperienza, assegnarne altre cause, la produzione dell'orologio, della casa, ecc. resterebbero inesplicate, noi non le avremmo sottoposte alla legge generale della causalità. Ma le opere della natura, p. e. la formazione degli organi degli esseri viventi, hanno, per ipotesi, delle condizioni o antecedenti fisici, con cui sono legate da leggi invariabili di sequenza; a questi antecedenti noi dobbiamo assegnare altri antecedenti egualmente fisici, e così di seguito all'infinito, senza che noi potessimo, in questo regresso da antecedenti ad antecedenti ulteriori, incontrare mai una causa intelligente, che non potrebbe essere che un agente iperfisico. Se causa vuol dire semplicemente l'antecedente dato il quale un fenomeno invariabilmente si produce, noi abbiamo dunque soddisfatto il nostro bisogno di causalità senza assegnare altre cause se non fisiche: l' ipotesi di un autore intelligente non sarebbe necessaria come nel caso delle opere dell'uomo, perchè un'ipotesi non è tale che quando senza di essa vi sarebbe un *hiatus* nell'incatenamento delle cause e degli effetti, in altri termini quando senza di essa non potremmo ricondurre i fenomeni alla legge universale della causalità. Ammesso, ciò che supponiamo per ora che il

Digitized by Google

teleologista ci accordi, che i fenomeni hanno sempre delle condizioni naturali a cui sono legati da leggi di sequenza invariabile, noi immagineremo che queste condizioni naturali dei fenomeni in cui egli vede la manifestazione di un disegno intelligente (p. e. di quelli dell'organizzazione) siano state già assegnate completamente. Allora sono possibili due ipotesi. L'una che, dopo aver assegnato queste condizioni naturali, noi non vedremmo più, nel meccanismo per cui si producono questi fenomeni, niente che potesse suggerirci l'idea di un disegno e di un' azione per uno scopo: è ciò che accadrebbe, p. e., pei fenomeni dell' organizzazione, se noi ammettiamo la teoria di Darwin. L'altra che, dopo aver assegnato queste condizioni naturali, noi troveremmo che il modo di produzione di questi fenomeni è ancora tale da poter essere considerato come una disposizione di mezzi per raggiungere uno scopo Questo accadrebbe pei fenomeni dell'organizzazione, se noi trovassimo che l'appropriazione degli organismi alle condizioni della loro esistenza è un fatto primitivo del mondo vivente, cioè che non può essere riguardato come la conseguenza di altri fatti. Lo stesso potrebbe accadere ancora, se trovassimo che essa è un risultato di fatti più primitivi, cioè naturalmente: che l' universo fisico è governato da certe date leggi; che esso è costituito da certi dati elementi; che questi elementi all'inizio — cioè a un certo momento della durata passata del mondo da cui prenderemmo le mosse per ispiegare il suo stato presente — avevano una certa distribuzione nello spazio, ed erano animati da certe date forze. Infatti il complesso di questi fatti più primitivi da cui risulterebbe l' appropriazione degli organismi, cioé di queste date leggi del mondo fisico, di questi dati elementi che lo costituiscono, di questa loro distribuzione nello spazio e di queste forze da cui erano animati al momento iniziale,

Digitized by Google

potrebbe essere tale da suggerire l'idea di una combinazione di mezzi per raggiungere il risultato. Fra le due ipotesi possibili sulle condizioni naturali dei fenomeni biologici e degli altri su cui si fonda l'argomento delle cause finali, sceglieremo la più favorevole a quest'argomento, cioè la seconda, e ragioneremo su di essa. In quest' ipotesi i dati ultimi da cui si dedurrebbero questi fenomeni sarebbero, o semplicemente le leggi della natura (come nel caso che l'appropriazione degli organismi fosse un fatto primitivo del mondo vivente), o le leggi della natura e inoltre l' esistenza delle sostanze elementari date che costituiscono l'universo, con le loro proprietà statiche (le loro proprietà dinamiche essendo comprese tra le leggi della natura), e la loro distribuzione nello spazio e le forze da cui erano animate al momento iniziale. Ammettiamo che causa vuol dire semplicemente: l' antecedente in una sequenza invariabile. Dei dati che abbiamo indicato alcuni sono necessariamente senza causa: le sostanze elementari con le loro proprietà statiche (perchè noi supponiamo che il teleologista ci accordi che l'uniformità del corso della natura non soffre assolutamente alcuna eccezione). La distribuzione di queste sostanze nello spazio nel momento che noi consideriamo come iniziale può essere spiegata, ma supponendo una certa distribuzione di esse nello spazio a un altro momento iniziale più lontano; questa non può essere spiegata che ugualmente, e così di seguito all' infinito; sicchè anche la distribuzione iniziale delle sostanze elementari nello spazio è necessariamente, in ultima analisi, un fatto ultimo di cui non si può assegnare una causa. Le leggi della natura sono delle sequenze costanti tra fenomeni: esse potrebbero avere una causa, perchè possiamo supporre che queste sequenze non siano immediate, ma tra gli antecedenti e i conseguenti s'interpongano delle azioni

Digitized by Google

sconosciute, che siano così le cause delle sequenze stesse. Le forze da cui gli elementi erano animati al momento iniziale potrebbero pure attribuirsi a un agente o a degli agenti sconosciuti, purchè il modo d'azione di quest'agente o di questi agenti si accordi col determinismo che lega questo stato dell'universo agli stati precedenti. Noi possiamo supporre dunque che certe leggi della natura (p. e. quelle della natura organizzata, nel caso che l'appropriazione degli organismi sia un fatto primitivo del mondo vivente), o tutte le leggi della natura indistintamente e anche le forze da cui all'inizio gli elementi costitutivi dell'universo erano animati, siano degli effetti di una causa iperfisica intelligente, che se ne serve come di mezzi per realizzare i fenomeni dell'organizzazione e tutti gli altri in cui il teleologista vede la traccia di un disegno e di uno scopo. Ma questa supposizione, ammesso che la causa non è che l'antecedente di una sequenza invariabile, non potrebbe pretendere tutto al più che a una semplice verosimiglianza. La base dei nostri ragionamenti per cui concludiamo l'esistenza di qualche causa, è il principio che ogni fenomeno deve avere una causa. Quando dall'esistenza di un fatto inferiamo l'esistenza d'un altro fatto come sua causa, noi non ci fondiamo solamente sulle esperienze particolari che ci hanno mostrato che il primo fatto costantemente ha avuto per causa il secondo, ma anche sull'insieme dell'esperienza, che ci prova, da una parte, che ad ogni fenomeno dobbiamo assegnare una causa, e, da un'altra parte, che non vi ha altra causa o combinazione di cause, tranne il secondo fatto, che sia capace di avere il primo per effetto. Essendo certi di queste due premesse, cioè che bisogna supporre una causa per rendere conto del primo fatto, e che il secondo fatto è l'unica causa che possa renderne conto, noi ne tiriamo la conclusione necessaria che il secondo fatto esiste a titolo di causa del primo. Ma se la prima

Digitized by Google

di queste due premesse ci viene a mancare, vale a dire se noi non siamo obbligati a supporre una causa per rendere conto del primo fatto, l'inferenza per cui stabiliamo l'esistenza del secondo fatto non è più una conclusione necessaria: quest'inferenza non può dunque avere che un grado minore di evidenza, ciò che vuol dire che non abbiamo la prova completa, rigorosa, dell'esistenza del secondo fatto. Ora è ciò che avviene precisamente nel nostro caso. Come abbiamo detto, ammesso che i fenomeni non devono spiegarsi immediatamente che per delle cause naturali, noi non possiamo supporre un autore intelligente e agente per uno scopo che come causa delle leggi della natura e delle forze da cui all'inizio gli elementi erano animati. Evidentemente qui la prima delle due premesse ci viene a mancare, perchè niente ci forza a supporre una causa nè per le une nè per le altre. Il principio di causalità esige che i fenomeni abbiano delle cause, ma non che le abbiano anche le leggi dei fenomeni. In quanto alle forze che animavano gli elementi allo stato dell'universo considerato come iniziale, esse sono già state sottomesse alla legge universale della causalità, assegnando loro, come agli altri fenomeni, una causa naturale (vale a dire lo stato precedente dell'universo, che alla sua volta ha la sua causa naturale nello stato ad esso precedente, e così di seguito all'infinito, perchè è ciò che esige il corso uniforme dei fenomeni). Qualunque sia dunque l'analogia tra i fenomeni della natura e i prodotti o le azioni di un essere intelligente, e qualunque sia la forza dell'argomento fondato su quest'analogia; supposto che i fenomeni devono sempre spiegarsi immediatamente per delle cause naturali, quest'argomento non potrà mai raggiungere il valore d'una vera prova, perchè la prova vera, completa, dell'esistenza d'una causa è che, se essa non si ammette, è impossibile di sottoporre i fenomeni alla legge universale della cau-

Digitized by Google

salità, ciò che noi abbiamo già fatto, contentandoci delle sole cause naturali. Ciò però non è vero che se causa vuol dire unicamente: l' antecedente di una sequenza invariabile. Ma supponiamo invece che per soddisfare all'esigenza del principio di causalità noi dobbiamo assegnare ai fenomeni, non solo degli antecedenti a cui essi seguono invariabilmente, ma ancora delle cause efficienti: allora l' argomento delle cause finali acquista un altro valore, e noi comprendiamo come il teleologista possa trovarlo decisivo. Egli infattti potrà dire: Assegnando ai fenomeni le loro cause naturali, noi non abbiamo fatto che sostituire dei misteri ad altri misteri.; i fenomeni dell' organizzazione e gli altri che ci mostrano le apparenze d' un disegno, così bene che le leggi e gli antecedenti da cui li abbiamo dedotti, restano in sostanza inesplicati, e domandano ancora un perchè, una causa reale. Questa causa deve essere di tal natura che possa spiegare realmente, radicalmente, l'effetto; la sua capacità a produrre l'effetto deve essere evidente intrinsecamente; e deve avere con esso un legame necessario. Ora la natura, anche dopo che noi sappiamo che i suoi fenomeni si producono secondo delle regole uniformi, non cessa di esibirci delle apparenze di disegno — il teleologista ignora o pretende di avere confutato le teorie che, come quella di Darwin, fanno svanire completamente queste apparenze —. Ma l'unica causa che possa far comprendere realmente degli effetti in cui si vedono delle apparenze di disegno, la cui capacità a produrre questi effetti sia evidente intrinsecamente, e che abbia con essi un legame necessario, è una causa intelligente. Dunque la causa reale, immediata o mediata, di tutti i fenomeni della natura o di quelli di essi in cui si vedono più spiccatamente le tracce d'un piano, è necessariamente una causa intelligente. Per negare questa conclusione, bisogna non ammettere o che i fenomeni hanno delle cause efficienti

Digitized by Google

(e non semplicemente degli antecedenti a cui seguono invariabilmente), o che una causa intelligente è la sola causa efficiente possibile di effetti in cui si vedono delle tracce di piano. La prima di queste due cose non si può mettere in dubbio, perchè sarebbe dubitare del principio stesso di causalità (le vere cause essendo le cause efficienti). La seconda nemmeno, perchè la causa efficiente è una causa il cui legame con l'effetto si vede per il semplice paragone delle idee, e noi vediamo, paragonando col pensiero delle cause non intelligenti, qualunque esse siano, e degli effetti in cui si manifestano i segni di un piano, che non vi ha tra questi e quelle alcun legame possibile. L'argomento delle cause finali è dunque così una dimostrazione rigorosa, e che Reid abbia avuto ragione o no di considerarlo come una verità a priori, esso ha almeno questi due caratteri delle verità a priori, la necessità e l'evidenza intrinseca, che è il più alto grado di evidenza che si possa desiderare.

Forse si penserà che all'argomento delle cause finali non deve domandarsi niente di più che questa semplice probabilità che esso ha senza il principio di causalità efficiente; che è così che in sostanza è stato sempre considerato; e che la pretesa che esso concluda con certezza assoluta non è che un'esagerazione di alcuni metafisici. Ma il concetto di un agente iperfisico qual è quello a cui si conclude con l'argomento delle cause finali, è di tal natura che esso non potrebbe stabilirsi che su prove d'una certezza assoluta, e che non ha più alcuna credibilità se queste prove sono semplicemente probabili. Ciò è perchè una semplice probabilità sarebbe sopraffatta dalle probabilità contrarie che l'insieme dell'esperienza oppone all'ipotesi di un agente simile. Se noi ammettiamo che l'argomento delle cause finali non ha altro valore che quello che gli resta supposto che la causa non è che l'antecedente di una se-

Digitized by Google

quenza invariabile e che tutti i fenomeni devono spiegarsi immediatamente per delle cause naturali, la conclusione di quest' argomento non si fonda più nè sull'esigenza di sottomettere i fenomeni alla legge di causalità nel senso positivo nè su quella di spiegarli per le cause efficienti; non le rimane dunque che la forza di quest'argomento analogico, cioè che l'esperienza avendoci mostrato che una causa intelligente ha per effetti delle cose in cui troviamo un aggiustamento di mezzi ad un fine, altre cose in cui noi vediamo qualche cosa di simile a un tale aggiustamento devono attribuirsi a una causa simile. Ma quest'argomento analogico ha di fronte a sè una moltitudine di argomenti simili che costituisce un fascio formidabile di prove contrarie. Per un'induzione tirata dall'analogia tra certi fenomeni della natura e quelli che hanno per causa gli spiriti intelligenti dell'esperienza, il teleologista suppone uno spirito: che non è congiunto ad un corpo, e i cui stati non dipendono da cause somatiche; i cui pensieri non sono preceduti da percezioni dei sensi e modellati su queste; le cui conoscenze non derivano dall'esperienza; i legami tra le cui idee non sono formati dalle leggi di associazione per cui spieghiamo i legami simili negli spiriti conosciuti; che agisce immediatamente sul mondo esteriore, e non, come gli spiriti conosciuti, per mezzo dei movimenti di un corpo organico, eseguiti, alla loro volta, mediante un meccanismo appropriato, senza del quale sarebbero impossibili; che produce gli atti esterni appropriati alle sue volizioni, senza che questa appropriazione sia, come negli agenti intelligenti conosciuti, un risultato dell'esercizio e dell'abitudine; ecc. Ciascuna di queste supposizioni è contraddetta da un' induzione fondata su un'esperienza più costante che quella su cui si fonda l'induzione del teleologista. Se la conclusione del teleologista si fondasse sul principio di causalità efficiente, nel modo in cui abbiamo detto, le

Digitized by Google

prove contrarie costituite dalla improbabilità di ciascuna di queste supposizioni e delle altre simili che avremmo potuto aggiungere, dovrebbero cedere alla forza di una dimostrazione apodittica. In generale, questa improbabilità consiste in ciò, che si suppone che dei fatti, analoghi a certi fatti dell'esperienza che noi sappiamo essere prodotti costantemente da certe cause, o non hanno causa o hanno delle cause differenti. Ora non vi ha alcun principio assiomatico che ci forzi ad ammettere che gli stessi fatti devono avere sempre le stesse cause, come l'assioma di causalità ci forza ad ammettere che gli stessi fatti devono avere sempre gli stessi effetti (l'esperienza mostrandoci che degli effetti identici possono essere dovuti a cause differenti). Al contrario la conclusione del teleologista si fonderebbe sopra un principio assiomatico (quello di causalità efficiente), e non potrebbe rigettarsi che mettendosi in contraddizione con questo principio (perchè la causa efficiente assegnata sarebbe la sola causa efficiente possibile capace di spiegare gli effetti dati). Dunque la conclusione del teleologista non potrebbe essere scossa dalle prove contrarie, perchè non vi ha altro genere d' evidenza che non debba cedere a un'evidenza assiomatica. Ma se non si dà invece a questa conclusione che il valore di semplice probabilità che le resta nella supposizione che non vi hanno, oltre agli antecedenti di sequenze invariabili, delle cause efficienti, e che i fenomeni devono essere sempre spiegati immediatamente per delle cause naturali, sembra difficile di credere che in questo caso essa possa resistere alla forza delle prove contrarie tendenti ad escludere la possibilità dell' altra causa che essa vuole stabilire. Per una giusta stima della forza di queste prove comparativamente a quella dell' argomento teleologico, bisogna guardarsi dall'influenza inconscia del principio di causalità efficiente, che anche dopo che si è escluso come base di quest' argomento,

Digitized by Google

può avere per effetto di falsare il risultato della comparazione, facendo stimare troppo alto il valore di esso e troppo basso invece quello di alcune delle prove contrarie. Se volete farmi ammettere un'anima del mondo, mostratemi in qualche parte dell'universo, dice il fisiologo, il cervello corrispondente a quest' anima. Ma è un fatto tuttavia che noi troviamo più evidente che delle cose in cui vediamo un' appropriazione di mezzi ad un fine devono essere gli effetti d' un' intelligenza, anzichè che i pensieri di quest'intelligenza dovrebbero avere delle cause somatiche come quelli di tutte le intelligenze conosciute. È che la prima di queste due causazioni ci sembra evidente intrinsecamente, mentre la seconda non l'ammettiamo che costretti, per dir così, dall'esperienza, e malgrado le tendenae spontanee del nostro spirito (che rifugge dall' ammettere un legame causale che non è di un' evidenza intrinseca). Ora ciò è lo stesso che dire che la prima ci pare una causazione efficiente, e la seconda una semplice sequenza invariabile, l'evidenza intrinseca essendo, come sappiamo, uno dei caratteri per cui la prima si distingue dalla seconda. La stessa osservazione dovrà ripetersi naturalmente se invece del cervello corrispondente all'anima del mondo, si tratterà dei nervi e dei muscoli corrispondenti ai movimenti ch'essa imprime nella materia. Un'altra circostanza può impedirci di stimare al suo giusto valore l' improbabilità che i legami fra gli stati psichici o fra essi e le azioni fisiche di cui sono le cause, che negli esseri intelligenti conosciuti lo psicologo spiega per l' esperienza e le leggi dell' associazione, nell'intelligenza supposta dal teleologista siano senza causa ed esistano spontaneamente e da se stessi: è che molti legami simili, cioè i più familiari fra tutti, sembrano al non psicologo, anche negli esseri intelligenti conosciuti, comprendersi perfettamente da se stessi, e non aver bisogno della spiegazione dello psicologo —

Digitized by Google

naturalmente il metafisico preferisce l'opinione del non psicologo (è ad essa che si riduce in sostanza la dottrina delle verità a priori), perchè la metafisica non è che la sistematizzazione delle illusioni naturali del nostro spirito —. Per conseguenza noi non sentiamo il bisogno di domandarci: Perchè nell' intelligenza ipercosmica l' idea del fine è legata con le idee dei mezzi appropriati? Perchè essa produce degli atti esterni perfettamente aggiustati alle sue volizioni? Queste ed altre connessioni dello stesso genere che noi supponiamo tra gli atti di quest'intelligenza, non ci sembra necessario che abbiano un perchè, assimilandole noi prontamente alle connessioni simili, che osserviamo tra i nostri propri atti, e che ci sembrano perfettamente naturali e tali da comprendersi per se stesse senza bisogno di un perchè. Ora questo fatto, che le connessioni più familiari della nostra esperienza psicologica ci sembrano spiegarsi da se stesse e non aver bisogno di una spiegazione ulteriore, non è che un'altra manifestazione del fenomeno naturale della nostra intelligenza, di cui l'espressione compendiosa è l' idea di causa efficiente. In una tale connessione infatti, trovandosi in essa i caratteri che distinguono la causazione efficiente da una semplice sequenza invariabile, l'uno dei due termini connessi, o almeno il soggetto, in quanto esiste in questo stato, si considera naturalmente come la causa efficiente dell'altro termine. In questo caso dunque, come nel precedente, l'apparente evidenza intrinseca di certe sequenze, in confronto all' evidenza puramente sperimentale di altre — differenza di evidenze che non è che la differenza stessa tra la causazione efficiente e la semplice sequenza invariabile — ha per effetto di elevare il valore dell'induzione del teleologista in confronto a quello delle induzioni che la contraddicono. Ma se noi comprendiamo che questa evidenza intrinseca che eleva il valore della induzione del teleologista e dimi-

Digitized by Google

nuisce quello di alcune delle induzioni contrarie, è puramente apparente, e non è che un aspetto dell'illusione radicale della nostra intelligenza a cui è dovuta l'idea di causa efficiente; allora noi dobbiamo assegnare a ciascuna di queste induzioni un valore proporzionato alla sua base empirica, e in questo caso la vittoria spetterà difficilmente a quella del teleologista. Si potrà pretendere anche che essa non potrebbe resistere a una sola delle induzioni contrarie. Consideriamo, p. e., quella che conclude che ogni fatto psichico deve avere delle cause somatiche. La prova che se ne tira contro la conclusione del teleologista è fondata sullo stesso principio che questa, cioè che dei fatti dello stesso genere che altri che noi sappiamo per esperienza essere prodotti costantemente da una causa determinata, devono essere pure degli effetti d'una tal causa. Dal legame supposto costante tra un certo effetto e una certa causa il teleologista conclude che, poichè esiste l'effetto, deve esistere anche la causa: da una premessa simile l'avversario del teleologista conclude che, poichè non può esistere la causa, non può esistere nemmeno l'effetto. Le due conclusioni hanno un valore equivalente, se si suppone che le due premesse hanno un valore equivalente. Ma la premessa dell'avversario del teleologista ha un valore superiore che quella del teleologista, perchè i fatti conosciuti di cui esse sono la generalizzazione, autorizzano questa generalizzazione più nel caso della prima che in quello della seconda. Noi sappiamo infatti — è il dato su cui si fonda la premessa dell'avversario del teleologista — che i fatti psichici di tutti gli spiriti conosciuti hanno delle cause somatiche. Ma noi non sappiamo egualmente che tutte le cose conosciute in cui vediamo un'appropriazione di mezzi ad un fine hanno una causa intelligente: il dato su cui si fonda la premessa del teleologista è solamente una certa parte di queste cose, le opere dell'uomo e quelle,

Digitized by Google

se si vuole, degli altri esseri intelligenti dell'esperienza; in quanto all'altra parte, la più considerevole, essa è in quistione; non è un dato per il teleologista, ma la conclusione a cui egli vuole arrivare. Noi possiamo dunque stabilire che l'argomento delle cause finali, se non conclude con certezza, non può concludere nemmeno con probabilità. Esso deve prendere necessariamente per massima: o tutto o niente. Se si fonda sul principio di causalità efficiente, esso può aspirare ad essere considerato come una dimostrazione rigorosa, e per conseguenza di una certezza irresistibile: se suppone invece che non vi hanno altre cause che gli antecedenti di sequenze invariabili, come argomento è probabile, ma come conclusione non lo è, perchè questa conclusione è rovesciata dagli altri argomenti probabili che la contraddicono. Il valore dell' argomento dipende dunque interamente da quello del principio di causalità efficiente: esso può essere reale, se questo è obbiettivo; non lo è, necessariamente, se questo è puramente subbiettivo.

Questa conclusione è stata però dedotta dalla supposizione che non vi ha alcuna eccezione al corso uniforme della natura, e che i fenomeni devono sempre spiegarsi immediatamente per delle cause naturali. Ma vi hanno forse pochi teleologisti che facciano realmente questa supposizione. Come abbiamo osservato, l'animista, l' ilozoista, l' idealista, il realista dialettico, ecc. troverebbero assurdo di far intervenire bruscamente degli agenti iperfisici, che interrompessero l' incatenamento regolare dei fenomeni secondo le leggi uniformi costatate dalla scienza: ma quest' assurdità non esiste per la più parte dei filosofi teologici. Quegli stessi che riducono al minimum le intervenzioni sovrannaturali, ammettono quasi sempre la creazione nel tempo, e il più spesso anche l' origine sovrannaturale della vita e delle specie viventi. Nell' ipotesi di questi filosofi, la

Digitized by Google

dipendenza del valore dell' argomento teleologico da quello del principio di causalità efficiente non si può dimostrare col ragionamento precedente, ma non esiste meno perciò, nè è meno facile di dimostrarla. È evidente infatti che questa causa iperfisica che si fa intervenire nella creazione del mondo, della vita, delle specie viventi, ecc. non è una causa nel senso positivo della parola. La causa in questo senso è: un cangiamento, dato il quale, per una legge di sequenza invariabile, segue immediatamente un altro cangiamento — la causa deve essere un cangiamento, e l' effetto deve seguirla immediatamente, perchè non si può ammmettere che un fenomeno non cominci ad esistere, dacchè la totalità delle sue condizioni, cioè la sua causa, si è già realizzata —. Ma la causa sovrannaturale a cui si attribuisce la produzione del mondo, della vita, delle specie viventi, ecc. non è un cangiamento nè precede nel tempo l'effetto, in modo che questo le segua immediatamente: infatti secondo la filosofia teologica moderna Dio è assolutamente immutabile, e gli atti della volontà ed intelligenza divina (che sarebbero, a parlar propriamente, le cause della produzione del mondo, della vita, delle specie viventi, ecc.) sono eterni ed immutabili come Dio stesso. Ma non essendo una causa nel senso positivo della parola, cioè come antecedente di una sequenza invariabile, questa causa che si sostituisce alle cause naturali in qual senso può essere una causa? Semplicemente come causa efficiente, perchè l'intelligenza umana non si forma che queste due idee della causa. Il filosofo teologico può considerare come causa la sua causa iperfisica, quantunque vi manchino i caratteri della causa nel senso positivo, perchè vi trova invece quelli della causa efficiente: se non vi trovasse nè gli uni nè gli altri, egli non potrebbe considerarla come una causa. Il valore dell'argomento delle cause finali dipende dunque anche in questo caso da

Digitized by Google

quello dell'idea di causa efficiente. Se il teleologista può sostituire alle cause naturali la sua causa iperfisica; se egli può credere di soddisfare all'esigenza del principio di causalità assegnando ai fenomeni una causa che non è un antecedente di una sequenza invariabile; è perchè nel significato della parola causa egli fa entrare promiscuamente gli antecedenti di sequenze invariabili e le cause efficienti. Se gli si mostrasse che l'idea di causa efficiente non ha valore obbiettivo, causa significherebbe allora per lui unicamente l'antecedente di una sequenza invariabile, e non potrebbe credere di avere assegnato una causa quando non ha assegnato un antecedente di sequenza invariabile. Così, ammesso che causa vuol dire l' antecedente di una sequenza invariabile, la conclusione del teleologista, quando essa pretende che il suo agente iperfisico prenda il posto delle cause naturali, è in contraddizione con l'assioma su cui si fondano le nostre conoscenze d' inferenza più certe sul reale, cioè col principio di causalità: essa non potrebbe conciliarsi con questo principio, che ammettendo che vi hanno delle cause che non sono degli antecedenti di sequenze invariabili, e che non possono essere, per conseguenza, che delle cause efficienti. Il nostro presupposto che una cosa che è considerata come causa, se non corrisponde all' idea di antecedente di una sequenza invariabile, deve corrispondere a quella di causa efficiente (le cui note sono, come sappiamo, che la causa spieghi radicalmente l'effetto, e che abbia con esso un legame evidente intrinsecamente e necessario), è provato, come vedremo nel corso di questa parte prima, dalla storia della metafisica. Questa ci mostra infatti che lo spirito umano, tutte le volte che ha immaginato delle cause nel senso non positivo, cioè che non sono state degli antecedenti di sequenze invariabili, ha sempre cercato di realizzare l'idea di causa efficiente (con le note distintive che ab-

Digitized by Google

biamo indicato), quantunque non abbia potuto farlo mai che d'una maniera più o meno approssimativa. Questo fatto si spiega d'altronde per lo sviluppo psicologico dell'idea di causa. Noi vedremo in un capitolo seguente (1) che la causa della scienza positiva — che è un antecedente di una sequenza invariabile, nella quale mancano i caratteri della causazione efficiente — e la causa della più parte dei sistemi metafisici — che ha i caratteri distintivi della causa efficiente, ma non è l'antecedente d'una sequenza invariabile—sono due differenziazioni dell'idea primitiva di causa, che riunisce i caratteri dell'una e dell'altra (cioè che è al tempo stesso una causa efficiente, con le sue note distintive, e un antecedente di una sequenza invariabile). Questo è il concetto che lo spirito umano (sì individuale che collettivo) si forma spontaneamente della causa. É perciò che noi possiamo considerare come causa tanto quella della scienza positiva quanto quella del metafisico; ma ciò che nè fosse un antecedente di una sequenza invariabile nè avesse i caratteri della causa efficiente, sarebbe troppo difforme dal nostro concetto naturale della causalità, per poter essere considerato come una causa.

2° Un carattere generale per cui gli agenti supposti dalla metafisica differiscono dagli agenti supposti dalla scienza, è che il modo d'azione che si attribuisce ad essi, non è stato, come, in tutti i casi, quello che si attribuisce a questi, costatato già negli agenti dell'osservazione. La loro capacità di agire nel modo in cui si suppone che agiscano, non ha dunque alcuna prova basata sull'esperienza: essa non si ammette che per la sua evidenza intrinseca, ciò che è lo stesso che dire che tali agenti sono considerati come cause efficienti. La verità di quest'osservazione si vede della

(1) Cap. IV. V. specialmente § 11.

Digitized by Google

maniera più chiara negli agenti della filosofia volizionale, e sovratutto in quelli della filosofia teologica. Spiegando i fenomeni della natura per una volontà, il metafisico deve preconoscere che la causa da lui assegnata ha la capacità di produrre gli effetti ch'egli vuole spiegare per essa: ma che questo genere di causa, cioè la volontà, abbia realmente la capacità di produrre questo genere di effetti che le si attribuisce, è impossibile di costatarlo negli agenti volontari dell'esperienza, quantunque debba ammettersi necessariamente come qualche cosa di preconosciuto. Il metafisico suppone: 1° Che la volontà possa produrre radicalmente il movimento, cioè esserne la causa totale, e farlo nascere dal niente — è su questa supposizione che è fondato l'argomento dell'esistenza di Dio come principio motore —. Questo potere, lungi di potersi costatare negli agenti volontari conosciuti, si sa che è impossibile che loro appartenga, perchè sarebbe contrario alla legge della conservazione dell'energia. 2° Che la volontà, come semplice fatto psichico, possa produrre degli effetti nel mondo fisico. Anche questo potere non è stato costatato negli agenti volontari conosciuti: in essi la volizione, come tutti gli altri fatti psichici, deve essere accompagnata da concomitanti fisici, e questi, se non sono la causa totale, come vogliono alcuni psicologi, dei fenomeni fisici che seguono alla volizione, ne sono o possono esserne una concausa, senza il cui concorso questi fenomeni non si produrrebbero. 3° Che la volontà per se stessa sia una causa sufficiente della sua realizzazione, cioè che per il solo fatto della volizione, e senza bisogno dell'azione d'un meccanismo appropriato e di altre condizioni, possano prodursi degli atti esterni conformi alla volizione stessa. Ma negli agenti volontari conosciuti, la volontà, per quanto ne sappiamo, non produce mai immediatamente gli atti voluti. Ciò che la volontà produce immediatamente è un atto auto-

Digitized by Google

matico (l'eccitazione di certi centri nervosi) che non ha alcuna conformità con l'azione voluta: se questa si produce, è perchè quest'atto automatico trascina al suo seguito una serie di altri atti automatici, in un meccanismo che esiste e funziona indipendentemente dalla volontà, e a cui essa non ha fatto che dare il primo impulso, senza volerlo e senza saperlo. Che l'effetto della volizione sia un'azione conforme ad essa, non dipende dunque dalla volizione stessa, ma dal meccanismo: se questo non esistesse o fosse distrutto o alterato, la conformità tra la volizione e l'azione non esisterebbe o cesserebbe di esistere. Intanto il filosofo volizionale ammette, come una cosa che va da sè, che la volizione, negli agenti volontari che egli suppone, deve avere per effetto un'azione conforme alla volizione stessa: ciò, negli agenti volontari conosciuti, lungi di sembrare necessario, può considerarsi invece come una coincidenza felice, perchè, se in essi non si trovasse il meccanismo appropriato che la natura ha aggiunto provvidenzialmente alla volontà, questa potrebbe produrre degli effetti nel mondo fisico, ma questi effetti non sarebbero le azioni volute. Se il filosofo volizionale prendesse per principio di non attribuire ai suoi agenti volontari ipotetici che quelle capacità di produrre determinati effetti che sono state costatate negli agenti volontari conosciuti, egli non potrebbe ammettere che le loro volizioni devono avere nel mondo fisico degli effetti conformi alle volizioni stesse, che se in questi agenti si verificassero le condizioni, che negli agenti conosciuti sono necessarie perchè esista la conformità tra le volizioni e gli atti esterni che esse producono. Alle condizioni fisiche di cui abbiamo parlato (cioè l'esistenza di apparecchi organici appropriati), dobbiamo aggiungere naturalmente anche le psichiche. Negli agenti volontari conosciuti, la possibilità di eseguire

Digitized by Google

le azioni ordinate dalla volontà è il risultato di un adattamento progressivo dell' individuo, che esige dei tentativi ripetuti e la fissazione dei successi ottenuti per mezzo dell' abitudine. È certo infatti che abbiamo imparato ad eseguire anche le azioni che ora ci sembrano le più naturali (e che perciò saremmo tentati di credere che non abbiano bisogno di essere state apprese), come abbiamo imparato a scrivere, a nuotare, a suonare uno strumento, ecc. — è un' osservazione che non abbiamo creduto inutile di fare, poichè, come notammo, è perchè lo assimila prontamente a queste nostre azioni che ci sembrano le più *naturali,* che il filosofo volizionale trova non meno *naturale* il modo d'azione dei suoi agenti ipotetici —. Così, tutte le condizioni indicate mancando negli agenti supposti dalla filosofia volizionale, questa, supponendo che la loro volontà ha per se stessa il potere di realizzarsi, cioè di produrre degli effetti conformi alle sue volizioni, attribuisce a questi agenti un modo d'azione che non è stato costatato negli agenti conosciuti, non meno che quando suppone che la loro volontà può produrre radicalmente del movimento, o che, come semplice fatto psichico, può essere causa di effetti fisici.

Ora il filosofo volizionale deve preconoscere, come abbiamo detto, che la volontà è capace di produrre questi effetti ch'egli attribuisce alle sue volontà ipotetiche, perchè nessuno immaginerebbe una causa per ispiegare degli effetti dati, s'egli non sapesse già che questo genere di causa è capace di produrre questo genere di effetti. Su che si fonda dunque questa preconoscenza del filosofo volizionale che la volontà è capace di produrre radicalmente del movimento, ch' essa può, come semplice fatto psichico, produrre degli effetti fisici, e che basta per sè sola a determinare degli atti esterni conformi alle sue volizioni; se queste capacità della volontà di produrre tali effetti non sono state costatate

Digitized by Google

negli agenti volontari conosciuti? Certamente questa preconoscenza si fonda sulle esperienze del modo di azione di questi stessi agenti volontari conosciuti, perchè queste esperienze, prima di essere esaminate al lume della scienza e della riflessione psicologica, suggeriscono la conclusione che la volontà, anche negli agenti conosciuti, ha queste capacità di produrre gli effetti indicati, che il filosofo volizionale le attribuisce nei suoi agenti ipotetici. Ma dacchè si riconosce che i fatti debitamente interpretati non autorizzano questa conclusione, la supposizione che la volontà è realmente una causa propria a produrre tali effetti, quantunque continui ad ammettersi come qualche cosa di preconosciuto, viene a mancare di ogni base induttiva; e allora su qual ragione si fonda il filosofo volizionale per ammetterla? Egli l'ammette come una verità che non ha bisogno di prova, per la sua evidente intrinseca. E infatti le nostre esperienze familiari del modo di azione degli agenti volontari, non solo ci suggeriscono queste conclusioni: che la volontà può dare un cominciamento assoluto al movimento, che può, come semplice fatto psichico, determinare dei cangiamenti fisici, e che è propria, per se stessa, a produrre delle azioni esterne conformi alle volute; ma ce le suggeriscono d'una maniera automatica, in modo che ciascuna di esse ci sembra una verità evidente per se stessa. Così, che la volontà abbia realmente la capacità di produrre gli effetti indicati, è una proposizione che non si ha alcun dritto di ammettere, se si respinge, come criterio della verità, questa apparente evidenza intrinseca delle proposizioni che non sono che delle suggestioni della nostra esperienza più familiare, grossolanamentte interpretata. Se invece si ammette, come fa la filosofia volizionale, che la volontà ha realmente la capacità di produrre questi effetti, non lo si può che fondandosi sull'evidenza intrinseca della proposizione. Ma una causa

Digitized by Google

la cui capacità a produrre l'effetto è evidente intrinsecamente, è una causa efficiente, perchè noi sappiamo che è questo uno dei caratteri che distinguono la causa efficiente dal semplice antecedente di una sequenza invariabile. Per conseguenza dire che la capacità della volontà di produrre questi effetti sembra evidente intrinsecamente e che si ammette perchè sembra evidente intrinsecamente, è lo stesso che dire che la volontà si considera come la causa efficiente di questi effetti, e che si ammette che essa è capace di produrli perchè se ne considera come causa efficiente Ora è certo che se non si ammettesse che la volontà è capace di produrre questi effetti, non si supporrebbero delle volontà ipotetiche che li producono realmente nell' universo. Ne segue che la filosofia teologica e le altre forme della filosofia volizionale mancherebbero di base, se la volontà non si considerasse come causa efficiente (1).

3° Vi hanno, dice Hume, in questa piccola parte dell'universo che noi conosciamo, quattro principii d'ordine (cioè di finalità, di appropriazione di mezzi ad un fine): l'intelligenza, l' istinto, la generazione e la vegetazione. L'esperienza ci mostra che tutti questi principii sono cause di effetti simili (cioè di oggetti o di fenomeni in cui vediamo dell'ordine o della finalità) — se conoscessimo l'universo in tutta la sua estensione e in tutta la sua varietà, scopriremmo forse altre cause di tali effetti —. Sarebbe dunque un'induzione altrettanto fondata di riguardare uno o un altro di essi come causa generale dell' ordine o della finalità nell' universo, e il teleologista non potrebbe giustificare la sua parzialità quando ne preferisce uno agli altri, spiegando il cosmos per l'intelligenza piuttosto che per l'istinto o per la generazione o per la vegetazione (2).

(1) Cfr. cap. IV. §. 9.

(2) Hume *Dialoghi sulla religione naturale*, parte VII.

Digitized by Google

Di questi quattro principii d' ordine di cui parla Hume, ne metteremo due da parte, cioè la generazione e la vegetazione: essendo le cause osservabili dei più importanti tra i fenomeni che vuole spiegare il teleologista, esse non potrebbero fornirgli una spiegazione, perchè egli cerca per questi fenomeni altre cause, da aggiungere alle osservabili. Noi ci limiteremo dunque a domandare al teleologista perchè ciò che egli chiama la finalità deve spiegarsi per l'intelligenza piuttosto che per l' istinto. L' argomento teleologico è un ragionamento fondato sull' analogia: le opere della natura, si dice, somigliano a quelle dell' intelligenza; dunque la causa dei fenomeni naturali è un'intelligenza. Ma con un ragionamento simile potrebbe dirsi: le opere della natura somigliano a quelle dell'istinto; dunque la causa dei fenomeni naturali è un istinto (risiedente nella natura stessa o in qualche forza animale esteriore alla natura). Sembra anche che il secondo ragionamento sarebbe più concludente del primo: esso si fonderebbe infatti sovra un' analogia più grande, le azioni della natura essendo uniformi, fatali e non imparate come quelle dell'istinto. Ma dice il teleologista: noi non possiamo spiegare la finalità per l' istinto, perchè sarebbe spiegare l' oscuro per il più oscuro. I fenomeni della natura in cui vediamo della finalità, esiggono una spiegazione perchè per se stessi sono incomprensibili: così essi non potrebbero spiegarsi che per qualche cosa che possa comprendersi da se stessa. Ora tale è solamente l'azione dell' intelligenza. L' azione istintiva, lungi di potere spiegare la finalità, è essa stessa uno dei casi di finalità che si tratta di spiegare. Questo caso non ha bisogno di essere spiegato meno degli altri, perchè non è meno degli altri incomprensibile: esso è anzi il più imcomprensibile di tutti, perchè è il più sorprendente (gli atti dell'istinto essendo i fenomeni che somigliano di più agli atti dell'intelligenza, e ciò che ci sorprende

Digitized by Google

nella finalità della natura essendo che delle cause non intelligenti producano degli effetti che noi non possiamo comprendere che come prodotti da cause intelligenti) (1). Ma in che consiste quest' incomprensibilità dell' istinto, per cui il teleologista rifiuta di vedere in esso una spiegazione della finalità? Forse in ciò che noi non conosciamo bene il processo per cui si compie l' azione istintiva? Evidentemente no, perchè noi non abbiamo alcuna ragione per ammettere che i fenomeni devono essere prodotti dalle cause il cui modo d'azione ci è più conosciuto anzichè da quelle il cui modo d'azione ci è meno conosciuto, quando d' altronde conosciamo egualmente l'esistenza di queste cause e il loro legame costante con gli effetti che si tratta di spiegare. Il teleologista trova dunque l' azione istintiva incomprensibile perchè non vi ha in essa nè previsione dello scopo nè scelta cosciente dei mezzi che lo realizzano, ed egli non comprende un'azione indirizzata ad un fine che quando vi ha coscienza di questo fine e dei mezzi impiegati per raggiungerlo, in una parola quando quest'azione è prodotta dall'intelligenza (2). Così il ragionamento del teleologista si riduce in sostanza a questo:

(1) Janet *Le cause finali* pag. 125: «Precisamente perchè questi atti istintivi della natura umana sono analoghi ai fenomeni della natura in generale di cui cerchiamo la spiegazione, non è da essi che noi dobbiamo partire per ispiegare gli altri: perchè sarebbe allora spiegare *obscurum* per *obscurum*». Pag. 510: «Vi ha in effetto nella natura tre modi di azione, il meccanismo, l' istinto e il pensiero. Di questi tre modi due solamente ci sono conosciuti d'una maniera distinta: il meccanismo e l'intelligenza. L' istinto è ciò che vi ha di più oscuro, di più inesplicato..... l'istinto è essenzialmente una qualità occulta: sceglierlo per far comprendere la finalità, quando è esso stesso il caso di finalità più incomprensibile, non è spiegare *obscurum per obscurius?*»

(2) V. Janet *Ibid.* pag. 511, 541, ecc.

Digitized by Google

la finalità non si comprende che come un effetto dell'intelligenza; ma l'istinto non è l'intelligenza; dunque la finalità non può spiegarsi per l'istinto, ma deve spiegarsi solamente per l'intelligenza.

Questo ragionamento non è una petizione di principio nè qualche altro dei sofismi artificiali, con cui i metafisici cercano di dare una base fittizia alle loro teorie, fondate unicamente sui sofismi a priori o illusioni naturali del nostro spirito. Esso è la costatazione di fatti psicologici evidenti, ed esprime il motivo reale della dottrina del teleologista. Una spiegazione radicale infatti, qual è quella che cerca di dare una dottrina metafisica, deve avere per oggetto di dissipare o attenuare il mistero in cui la spiegazione scientifica sembra che lasci avvolta la produzione dei fenomeni. Questo deve essere dunque l' oggetto della spiegazione che il teleologista cerca di dare di ciò che egli chiama la finalità. Ma perchè esso si raggiunga, bisogna che il fatto che serve di spiegazione non sembri anch' esso un mistero, ma si creda di comprenderlo per se stesso, senza bisogno di spiegazione ulteriore. Ora è un dato incontestabile della nostra esperienza intima che un' azione in cui noi vediamo un' appropriazione di mezzi ad un fine, se si compie con intelligenza (cioè con previsione del fine e con scelta cosciente dei mezzi), noi crediamo di comprenderla; se si compie altrimenti, p. e. per istinto, ci sembra incomprensibile. Questo secondo noi è un fenomeno psicologico da cui non può tirarsi alcuna conclusione sulla natura reale dei due modi di azione: se l'azione intelligente ci sembra comprensibile e l'azione istintiva misteriosa, è semplicemente perchè la prima è un fatto che ci è molto familiare, mentre la seconda non lo è, e i fatti più familiari sono i soli che noi crediamo di comprendere e che ci sembra che possano spiegare gli altri fatti, se noi riusciamo ad assimilarli ad essi. Ma il nostro scopo attuale non è di dare la ragio-

Digitized by Google

ne di questo fenomeno psicologico nè di decidere se esso abbia o no un significato obbiettivo: per ora non c'importa che di costatarlo, e di notare il suo rapporto con l' idea di causa efficiente. Noi sappiamo che una delle differenze, inseparabili del resto l'una dall' altra, tra la causazione efficiente e la semplice sequenza invariabile, è che nella prima noi crediamo che il legame tra la causa e l' effetto sia intelligibile per sè stesso, mentre nella seconda ci sembra un mistero. Che significa dunque che noi crediamo di comprendere l' azione intelligente, ma l'azione istintiva ci sembra misteriosa? non altro che nella prima troviamo una causazione efficiente, e nella seconda una semplice sequenza invariabile. Noi vediamo così sotto un terzo aspetto che la base dell' argomento teleologico è l' idea di causa efficiente. Infatti quest'argomento non potrebbe essere concludente, se si ammettesse che i fatti che la dottrina delle cause finali spiega per l' intelligenza, potrebbero spiegarsi anche per l'istinto; e il teleologista non esclude quest'ipotesi che perchè la spiegazione che egli cerca è una spiegazione per le cause efficienti. La causa efficiente della finalità, in virtù delle tendenze spontanee del nostro spirito, egli non può trovarla che nell'intelligenza: se la causa della finalità significasse per lui degli antecedenti a cui certi fatti seguono invariabilmente, egli troverebbe questa causa egualmente nell'istinto, e la spiegazione per l'istinto (supposto che egli non avesse altro scopo che di spiegare i fenomeni) gli sembrerebbe così soddisfacente che quella per l' intelligenza.

Ciò che abbiamo detto in questo paragrafo deve essere completato per ciò che diremo nei due paragrafi ultimi del capitolo: ivi troveremo un' altra prova, da aggiungere alle considerazioni precedenti, nella teoria psicologica sull'idea di causa che chiameremo: *il concetto di causalità dell'antropomorfismo.*

Digitized by Google

Art. 2.

L'animismo come spiegazione dei fenomeni biologici.

§ 8. Si dice animismo, come si sa, la dottrina che l'anima è il principio della vita organica. Questo significato della parola animismo si deve distinguere da quello in cui l'usa il Tylor e in cui noi stessi l'abbiamo usata nei paragrafi precedenti, cioè come denotante la credenza che il soggetto dei fenomeni psichici è una *sostanza* (cioè una cosa permanente come gli oggetti che occupano lo spazio), e che tali sostanze possono esistere, ed esistono effettivamente, separate da corpi organici. I due significati non differiscono solamente nella connotazione, ma anche nella denotazione non coincidono che imperfettamente, poichè se l'umanità, in generale, ha visto in questa sostanza che è il soggetto dei fenomeni pschici, anche il principio della vita organica, molti filosofi spiritualisti moderni, a cominciare da Cartesio, hanno avuto un'altra dottrina; di più si può ammettere che l'anima è il principio della vita organica, anche ammettendo che essa non è una sostanza, ma il semplice complesso dei fenomeni psichici. La dottrina che l'anima è il principio della vita organica non è per se stessa una spiegazione antropomorfistica dei fenomeni biologici — questa suppone che si faccia dell'anima la causa produttrice dei movimenti vitali e l'operaia dell'orgazizzazione del proprio corpo — ; ma essa lo diviene facilmente, perchè, da una parte, il corpo vivente è eminentemente la sede di quei fenomeni che sembrano reclamare più energicamente una spiegazione antropomor-

Digitized by Google

fistica, cioè la spontaneità, almeno apparente, del movimento, e una struttura e delle azioni indirizzate ad un fine; e da un'altra parte, l'anima individuale è l'agente che si offre della maniera più ovvia come principio di una tale spiegazione, essendo un agente conosciuto, mentre ogni altro non sarebbe che ipotetico.

Ma quantunque l'animismo, nel senso stretto, significhi la dottrina che ammette come causa dei fenomeni biologici l'anima stessa, cioè il soggetto cosciente che è il *me* dell' organismo, noi estenderemo questo nome, non essendovene uno più conveniente, anche alle dottrine per cui le cause dei fenomeni biologici sono degli agenti pure coscienti e risiedenti nell'organismo stesso, ma distinti dall'anima, dal *me*, di quest'organismo. Quest'altra forma dell'animismo è necessariamente una spiegazione antropomorfistica, perchè se questo principio vitale o questi principii vitali, che, oltre all'anima, si ammettono risiedere nell'organismo e vivificarlo, vengono dotati di coscienza, non é evidentemente che per assimilare le operazioni di questi principii alle nostre proprie azioni coscienti, volontarie. Fra quest' altra forma dell'animismo e la prima, cioè l'animismo nel senso stretto, vi ha questa differenza rilevante, che in quella l' agente che serve da principio di spiegazione è ipotetico, mentre in questa ipotetica è solamente l'azione che gli si attribuisce. Nondimeno noi riuniremo in un concetto comune queste due spiegazioni dei fenomeni biologici, costituendo l'una e l'altra una forma determinata dell'antropomorfismo, che si distingue dalle altre per questi due caratteri: che la spiegazione non si applica che a una categoria particolare di fenomeni (i biologici); e che l' agente che serve da principio di questa spiegazione non è trascendende (come nella spiegazione teologica), ma inmanente, cioè risiedente nell'essere stesso che è la sede dei fenomeni.

Digitized by Google

§ 9. I fatti per cui i fenomeni biologici sembrano particolarmente proprii a ricevere una spiegazione antropomorfistica, sono, come abbiamo osservato, questi due: la spontaneità (almeno apparente) dei movimenti vitali, e il loro aggiustamento ad uno scopo. Un esempio di animismo diretto particolarmente alla spiegazione della spontaneità dei movimenti vitali, lo troviamo nei filosofi greci. Secondo Aristotile, uno dei caratteri per cui i suoi predecessori aveano determinato la natura dell'anima, è che essa è il principio dei movimenti del corpo, che essa produce essendo essa stessa in movimento, e comunicando al corpo il movimento proprio (1). Platone, dando una forma rigorosa a questo concetto, attribuisce all'anima un movimento spontaneo — ciò che costituisce la essenza stessa di questa, che egli definisce: ciò che muove se stesso — e spiega i movimenti del corpo vivente per la trasmissione dei movimenti dell'anima, come quelli dell'universo materiale per la trasmissione di quelli dell'anima cosmica. Questa spiegazione dei movimenti degli esseri animati sembra ad Aristotile troppo meccanica — egli la paragona alla fantasia di un autore comico che Dedalo aveva dato il movimento a una Venere di legno, infondendole dell'argento vivo —; ma é evidente che essa é costruita sul tipo delle spiegazioni antropomorfistiche, assimilando l'anima a un uomo o un animale, e il modo in cui essa mette in movimento gli organi del corpo, a quello in cui l'uomo o l'animale mette in movimento gli oggetti esteriori. A dir vero, l'oggetto precipuo di queste dottrine non era di spiegare i movimenti vitali indipendenti dalla volontà assimilandoli ai movimenti volontari — ciò che costituisce l'essenza dell'animismo come spiegazione antropomorfistica dei fenomeni

(1) V. Aristot. De an. l. I, c. II e III.

Digitized by Google

biologici —, ma piuttosto di spiegarə i movimenti volontari stessi al punto di vista del dualismo primitivo, che fa dell'anima e del corpo due sostanze distinte, tutte e due materiali. Ma questa spiegazione dei movimenti volontari era anche applicata certamente ai movimenti vitali indipendenti dalla volontá. É ciò che si vede evidentemente nella dottrina di Platone, quando ammette che l'anima é in un movimento continuo — ciò che non può avere altro scopo che di spiegare il movimento continuo che caratterizza la vita —, e la divide in tre parti, alloggiandole nelle tre parti del corpo che riguarda come centri delle funzioni vitali — per ispiegare come i movimenti in cui consistono queste funzioni, possano essere prodotti dai movimenti dell'anima —. Questa spiegazione animista dei movimenti vitali assume una forma sistematica nella dottrina degli Stoici: l'anima si diffonde e penetra in tutte le parti dell'organismo, tenendole unite fra di loro e promuovendo tutte le funzioni della vita; essa ha la potenza di muovere se stessa, e produce tutti i movimenti vitali dando loro l'impulso col proprio movimento (1).

Ma l'animismo assume più propriamente il carattere di una spiegazione antropomorfistica, quando ammette che l'anima produce i fenomeni vitali con conoscenza e con intenzione. Allora esso ha principalmente per iscopo di spiegare la finalità di questi fenomeni. I rappresentanti di questa forma dell'animismo sono sovratutto Stahl e i suoi seguaci (tra i quali possiamo anche comprendere alcuni dei fisiologi della scuola *vitalista* di Montpellier) (2). Secondo Stahl l'anima è il principio di

(1) v. Ogereau Saggio sul sist. filosof. degli Stoici, c. IV.

(2) V. Lemoine, *Il vitalismo e l'animismo di Stahl*, pag. 195 e seguenti.

Digitized by Google

tutti i fenomeni della vita, e li produce con intelligenza e volontà, quantunque non ne abbia coscienza. I movimenti del corpo devono avere una causa spirituale, perchè la causa del movimento non può essere che immateriale — e infatti la materia è incapace di movimento spontaneo —; di più, i movimenti vitali manifestando una meravigliosa appropriazione di mezzi a fini determinati, questa causa deve essere, non solo spirituale, ma anche intelligente. Ora l'anima è il solo agente conosciuto in cui si ritrovino questi caratteri: dunque la causa di tutti i movimenti vitali è l'anima, quella stessa che è il soggetto della nostra ragione e la causa dei nostri movimenti volontari. Così è l'anima che, come fa muovere i muscoli volontari, fa pure respirare i polmoni, battere il cuore, circolare il sangue, secernere il fegato, digerire lo stomaco; separa dal sangue gli umori corrotti e li rigetta al di fuori; fa succedere il sonno alla veglia, il riposo al movimento. È essa che si costruisce il proprio corpo, e dopo uscito dal seno materno, lo conserva, lo sviluppa, lo restaura continuamente con tutti gli atti che compongono la nutrizione, lo cura e lo guarisce nelle malattie. È essa, in una parola, che governa e compie tutte le funzioni dell'organismo, producendo con la volontà tutti i movimenti delle sue parti, quelli che si considerano come automatici non meno che quelli che si chiamano volontari. Quando abbiamo detto che l'anima produce i fenomeni della vita con intelligenza e volontà, si deve dare a queste parole tutta l'estensione di cui sono suscettibili: l'oggetto della volontà dell'anima sono gli scopi ultimi a cui le funzioni della vita sembrano indirizzate, cioè di realizzare la forma che costituisce il piano speciale dell'organismo, e dopo la formazione di quest'organismo, di conservarlo e preservarlo dalla corruzione e dalla morte; i mezzi che la natura sembra adoperare in vista di questi scopi, sono l'opera dell'intelligenza e dell'artifizio sapiente dell'anima.

Digitized by Google

Per conseguenza Stahl attribuisce all'anima una conoscenza naturale della struttura del corpo, più completa che quella di qualsiasi anatomista, la scienza della fisiologia, della patologia e della terapeutica, l'arte maravigliosa di dirigere con la più sapiente economia tutte le funzioni dell'organismo, e quella dell'architettura e della fabbricazione dell' organismo stesso. Questa intelligenza incosciente che governa le funzioni organiche l'autore la chiama, λόγος, e la distingue dal λογισμός: il λογισμός è una conoscenza riflessa, ragionata; il λόγος è una conoscenza istantanea, intuitiva, che non si fonda sul ragionamento, ed è indipendente dall'esperienza e dai sensi. L'anima, nell'amministrazione della vita organica, é soggetta pure a degli errori—allora al λόγος essa sostituisce il λογισμός —: questi sono le cause delle malattie, e quindi della morte. (1)

Fra i precursori di Stahl non vi hanno solamente dei mistici, come Van Helmont e Paracelso (2) (il cui *archeo* non

---

(1) V. Lemoine, *Il vitalismo e l'animismo di Stahl.*

(2) Il modo di operare dell'archeo di Paracelso somiglia perfettamente a quello di un fabbro. Secondo Paracelso il pane e la carne contengono già l'occhio, il naso, il fegato, ecc.; nei succhi della terra si trovano nascosti il fiore, le foglie, ecc.: l'archeo tira dagli alimenti, per via di separazione e di reiezione, ciascun membro e ciascuna parte del corpo vivente, come uno scultore, dice Bacone, togliendo da una massa grossolana di legno o di pietra tutto il superfluo, ne tira così la forma d'una foglia, d'un fiore, d'un occhio, d'un naso, ecc. Notiamo la curiosa analogia con la dottrina di Anassagora delle *omeomerie* (particelle similari dell'acqua, della pietra, dell'osso, della carne, ecc.) che al principio erano tutte mescolate insieme, e del Nous che introduce l'ordine nel mondo, operandone la segregazione. — La dottrina degli archei non è un animismo che in un senso lato; ma

Digitized by Google

differisce dall'anima di Stahl che perchè le operazioni di cui non abbiamo coscienza, che questi attribuisce al nostro *me*, si attribuiscono invece a un *me* distinto dal nostro), ma anche degli scienziati seri, quali Harvey — quantunque le sue scoverte abbiano determinato la prevalenza della concezione meccanica della vita — e Borelli — malgrado che sia stato il capo della scuola *iatro-matematica*. — Il principio fecondatore, dice Harvey, è in tutti gli esseri lo stesso o di una natura consimile; è qualche cosa di divino, analogo al cielo, all'arte, all'intelletto, alla provvidenza. Egli scrive un capitolo che ha per titolo *ovum non esse opus uteri sed animæ*, e spiega lo sviluppo dell'embrione attribuendo un' anima all' uovo stesso, e conformandosi all'avviso del poeta: *Spiritus intus alit, totamque infusa per artus Mens agitat molem.*

Borelli in un luogo della sua celebre opera *De motu animalium* assume a provare che è possibile che il moto del cuore sia prodotto da una facoltà animale conoscitiva. Egli induce che l' anima conoscitiva è il principio dei movimenti del cuore dall' accelerazione e rallentamento della circolazione per gli affetti dell'animo: l'una e l' altra variazione della pulsazione è prodotta, egli dice, dall' apprensione e dalla persuasione che sono facoltà dell' anima conoscitiva; dunque il movimento del cuore è prodotto da una facoltà senziente ed appetente, e non da un' ignota necessità. Tra i fisiologi eminenti che indipendentemente da Stahl hanno ammesso delle idee analoghe alle sue, dobbiamo anche ricordare Hoff-

---

Leibnitz parla di alcuni settatori di Van Hemont e di alcuni peripatetici, fra cui Giulio Scaligero, che ammettevano che l'anima si fabbrica il proprio corpo (V. Leibnitz *Considerazioni sui principii di vita e sulle nature plastiche*, ed. Dutens t. II parte I pag. 43). Sono dei precursoni più diretti dell'animismo di Stahl.

Digitized by Google

mann, che ammetteva un fluido vitale diffuso in tutto l'organismo, e attribuiva a tutte le particole di questo fluido un'idea determinata dell'organismo intero, secondo la quale esso forma il corpo e lo conserva per il suo movimento.

Tra i biologi dell'antichità Stahl vede un suo precursore nello stesso Ippocrate, pretendendo che la natura di cui parla quest' autore, che erudita senz'aver imparato, fa tutto ciò che è conveniente, sia la ragione che opera senza coscienza. Ma, come dice Galeno (1), Ippocrate non determina che cosa sia questa natura, di cui celebra e ammira sempre la potenza in ciascuno dei suoi trattati: ciò che gli si potrebbe attribuire è, non la personificazione di questa forza formatrice e medicatrice ch' egli chiama la natura, ma, come nei sistemi di finalità immanente o incosciente, p. e. in Aristotile, questa vaga assimilazione (che è anch' essa una forma dell'antropomorfismo) delle operazioni della natura a quelle dell' uomo, consistente a supporre che anche la natura opera per un fine, quantunque senza conoscenza e senza intenzione (2). Come

(1) De placitis Hippocratis et Platonis, l. IX, c. VIII.

(2) Questa stessa vaga assimilazione delle operazioni della natura a quelle dell' uomo vi ha pure in certe dottrine vitaliste, che ammettono delle forze plastiche o formatrici dell'organismo, agenti secondo un piano definito ma prive di conoscenza, attribuendo, come dice un autore, a ciò che non è considerato che come della materia estremamente rarefatta (o anche come immateriale, ma senza sensibilità e senza coscienza) delle proprietà e un'azione che appartengono alla potenza e all'intelligenza più elevata (v. Revue scientifique, année 7, pag. 64). È un antropomorfismo sottile, come si vede della maniera più evidente nella dottrina di Cudworth, che assimila il modo di azione della sua *natura plastica* agli atti conformi a uno scopo che noi eseguiamo automaticamente in forza dell' abitudine, e alle azioni istintive. Tali dottrine devono distinguersi senza dubbio dallo animismo (anche nel senso lato), ma non può dirsi che siano con esso senza analogia.

Digitized by Google

esempio di tendenze animiste (aventi un carattere nettamente antropomorfistico e teleologico) nell'antichità, si può citare invece Galeno stesso. Nel suo opuscolo *De formatione foetuum* egli rigetta l'opinione che questa avvenga senza provvidenza, e dichiara che nelle parti materiali non ha trovato alcuna ragione efficace a spiegare la formazione degli animali. Egli propende piuttosto a credere o che i singoli organi siano stati costruiti da altrettante anime che, formatili, li governano, o che tutto il corpo sia stato formato da un'anima comune che governa tutto l'organismo. Ciò che però lo rende dubbioso é il non conoscere noi quest' anima o queste anime, che esisterebbero a lato della parte principale della nostra ragione, cioè di quella di cui abbiamo coscienza.

Un animismo più o meno vicino a quello di Stahl non ha mancato di sostenitori fra i moderni filosofi spiritualisti — benché la più parte di essi si tengano al punto di vista cartesiano, che spiega i fenomeni biologici meccanicamente, e non vede nell'anima che il soggetto dei fatti di coscienza — Noi non ricorderemo che Rosmini e Gioberti.

Rosmini attribuisce all'anima, come dotata di senso e di appetito, la formazione e lo sviluppo dell'embrione, i processi della nutrizione e della riproduzione degli organi, e tutti i movimenti dell'organismo che si compiono d'una maniera secondo noi automatica (1). Egli distingue la propria dottrina da quella di Stahl, perché essa non spiega le funzioni della vita per l'anima razionale e i suoi attributi, cioè la conoscenza e la volontà, ma per l'anima sensitiva e gli attributi di questa, cioè il senso e l' istinto animale (2). Ma questa distinzione

(1) *Psicol.* 472-473, 1090, 1789, 1791, 1793, 1817, 1848-1850, 1857-1858, 1880-1884, 1899-1913, 1960, 1980, 2139, 2147, ecc.

(2) *Psicol.* 398-413, Cfr. parte 2, l. II, c. IX.

Digitized by Google

è fondata sopra una psicologia chimerica, e svanisce necessariamente come un' ombra, come tutte le distinzioni arbitrarie di questa psicologia. Anche l'anima sensitiva di Rosmini conosce e vuole, anch'essa agisce per uno scopo (1): la vera differenza fra le due dottrine è nella natura degli scopi a cui tende l'azione dell'anima. L'anima razionale di Stahl vuole il bene dell'organismo, e cerca i mezzi più opportuni per raggiungerlo: l'istinto animale di Rosmini è incapace di scopi lontani, e non tende che alla soddisfazione immediata del senso; produce i movimenti che apportano del piacere, ed evita ogni stato che apporta della sofferenza (2); se la più parte dei movimenti vitali hanno per fine ultimo il bene dell'organismo, è l'effetto d'un'armonia prestabilita dal Creatore, che ha legato ordinariamente il piacere alle azioni utili, e la sofferenza alle azioni dannose (3). L'in-

---

(1) *Psicol.* 1803-1805, 1810, 1848-1850, 1858-1860, 1868-1870. 1890-1893, 1937-1944, 1984-1986, 2057-2061, 2087, 2136 e nota, 2138, 2147, 2156-2158, 2173-2175, 2184, 2208-2210, ecc.

(2) *Psicol.* 1098-1100, 1801-1810, 1848-1850, 1863-1870, 1888, 1893, 1899, 1935-1944, 1957, 1984-1986, 2054, 2057-2061, 2083, 2093-2094, 2136 nota, 2138, 2158, 2183-2184, 2208, ecc. La legge del sentimento fondamentale (cioè dell'anima sensitiva) è di atteggiarsi nel modo più gradevole o meno penoso che gli è possibile (*V. Psicol.* 472, 474, 1090, 1935-1936, 2081, ecc.) Atteggiarsi nel modo più gradevole o meno penoso è per il sentimento fondamentale produrre nel corpo gli stati che gli riescono i più gradevoli o i meno penosi, perchè il corpo fa parte del sentimento fondamentale, vi è contenuto, il sentito, cioè il corpo, non esistendo che nel sentimento, e il senziente e il sentito, l'anima e il corpo, essendo i due poli opposti, ma indivisibili, di un'esistenza unica, che è appunto il sentimento (V. il mio studio sulla *Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia).*

(3) *Psicol.* 407, 417, 1888, 1893, 1935-1944, 2136 nota, 2158, ecc.

Digitized by Google

coscienza delle azioni vitali dell'anima si spiega, secondo Rosmini, per due ragioni: perchè la coscienza appartiene all'intelligenza e non al senso; e perchè le funzioni organiche, nelle diverse parti del corpo, possono essere prodotte da principii sensitivi indipendenti, sino a un certo punto, dal principio sensitivo dominante, cioè dall'anima propriamente detta (6).

Gioberti attribuisce anch'egli i fenomeni vitali a una azione istintiva dell'anima, di cui non abbiamo coscienza (2): in virtù dell'istinto l'anima fabbrica il suo corpo «come l'ape fa l'arnia e l'uccello il suo nido» (3). Ma l'istinto di Gioberti somiglia più che quello di Rosmini al λόγος di Stahl, perchè esso è, secondo il nostro filosofo, una sorta di ragione intuitiva, un'intelligenza implicata, fatale ed incosciente (4).

Ma più che le opinioni dei filosofi di questa scuola hanno per noi interesse le idee essenzialmente affini — malgrado la concezione meccanica e le tendenze materialiste della scienza contemporanea — di parecchi scienziati e filosofi del nostro tempo, che partecipano all'odierno movimento scientifico, e di cui alcuni devono contarsi tra i suoi rappresentanti più eminenti. Fra

---

(6) *V. Psic.* 1908-1909. «Sembra, dice l'autore, che anche i diversi sistemi od organi principali del corpo umano godano di una vita speciale loro propria... Quanto meno poi tali sensioni (quelle dei loro principii sensitivi) sono subordinate a quel principio senziente che costituisce l'individuo animale, tanto più si sottraggono alla coscienza intellettiva».

(2) V. Protologia v. II, pag. 32.

(3) Ivi pag. 20.

(4) V. i luoghi citati e cfr. il paragr. 17 di questo capitolo. Per gli spiritualisti francesi che ammettono l'animismo (come spiegazione antropomorfistica dei fenomenti vitali) V. Lemoine op. citata cap. IX.

Digitized by Google

essi dobbiamo dare il primo luogo a Wundt, che si professa apertamente animista, quantunque non consideri l'anima come una sostanza, come facevano gli animisti antichi. L'organizzazione fisica, dice Wundt, è una creazione dello spirito, almeno in quanto essa si conforma a dei fini. Solo la supposizione che lo sviluppo psichico ha creato il corpo rende comprensibile il fatto della finalità di tutti i fenomoni della vita. Ecco qual è il fondamento di questa finalità: una parte dei fenomeni della vita, le azioni volontarie coscienti, emanano immediatamente da motivi diretti verso uno scopo; l'altra parte, più considerevole, si compone dei residui, per dir così, pietrificati d'azioni anteriori, emanate anch'esse da motivi diretti verso uno scopo. L'abitudine di ripetere dei movimenti, che erano primitivamente fondati su un'intenzione cosciente, ha per effetto di renderli infine puramente incoscienti e meccanici; e questi movimenti in origine volontari, che l'abitudine ha meccanizzati, per la trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti, si trovano nei discendenti sin dal principio meccanici. È così che si spiega l'origine delle azioni riflesse: che esse siano dei residui di movimenti voluti resi abituali, delle azioni volontarie divenute stabili e meccaniche, lo mostra il loro carattere di finalità, che ci dà una prova della presenza in origine di rappresentazioni degli scopi, le quali agivano come motivi. In tutti i casi in cui un movimento meccanico presenta nettamente il carattere di finalità, noi dobbiamo ammettere ch'esso tira la sua origine dalle azioni volontarie, perchè, nello stato attuale della scienza, è unicamente lo sviluppo della volontà che provoca, negli animali, dei movimenti conformi a uno scopo (1).

---

(1) V. Wundt *Elementi di psicologia fisiologica* cap. XXI. 2. cap. XXIV. 2. *Compendio di psicologia* § 14, 10, § 19, 5 a, ecc.)

Digitized by Google

Come quella di Wundt e come le moderne in generale, la più parte delle altre dottrine animiste contemporanee si propongono specialmente di spiegare la finalità della natura organica. L'intelligenza incosciente che presiede alla formazione dei tessuti corporali, è, dice Murphy, la stessa intelligenza che diviene cosciente nello spirito. La intelligenza che forma le lenti dell' occhio, è la stessa intelligenza che, nello spirito dell'uomo, comprende la teoria delle lenti; l'intelligenza che scava le ossa e le penne dell'ala degli uccelli per combinare la leggerezza con la forza, è la stessa intelligenza che, nello spirito dell'ingegnere, ha immaginato la costruzione di pilastri di ferro scavati come queste ossa e queste penne. Wallace, esponendo questa dottrina, crede dalla sua parte che varrebbe meglio di sostituire a questa intelligenza incosciente e impersonale delle intelligenze coscienti e personali (1).

Delboeuf non solo ammette che le azioni riflesse e tutti i movimenti automatici che si compiono nell'organismo, sono delle azioni originariamente volontarie, che l'abitudine ha macchinalizzate, e che si sono trasmesse così ai discendenti (2), ma nella produzione dei fenomeni biologici fa anche intervenire una sensibilità e un'intelligenza attuali. La nutrizione (cioè la funzione della reintegrazione dei tessuti dopo il parziale consumo della loro sostanza) e la evoluzione dell'ovulo sono determinate da un bisogno sentito, da un desiderio (3); la divisione del lavoro fisiologica è una divisione del lavoro nel senso umano, l'organismo essendo un'associazione *volontaria*, in cui ciascun membro della comunità — che è dotato di sensibilità, d'intelligen-

(1) V. Revue scient. ser. I, t. VII. pag. 607.

(2) V. *La materia bruta e la materia vivente*, pag. 106, 119-120, 127, 146, 174, 176.

(3) Ivi p. 79, 132.

Digitized by Google

za e di libero arbitrio — si è adattato a una funzione particolare, lavorando anche per gli altri, e chiedendo che, in cambio, anche gli altri lavorino per lui (1).

Il naturalista americano Cope spiega l'evoluzione organica per una forza di crescenza determinata a propagarsi in tale o tal altro senso dal desiderio o l'immaginazione dell'animale. L'intelligenza, egli dice, è l'origine del meglio, mentre la selezione naturale (di Darwin) è il tribunale a cui sono sottomessi tutti i risultati ottenuti per la forza di crescenza (2).

Secondo il prof. Vignoli tutte le funzioni della vita sono accompagnate e determinate da un'attività psichica: la stessa facoltà psichica che opera negli atti coscienti dell'uomo e degli animali, opera pure, in una forma incosciente, ma essenzialmente identica, nelle loro funzioni che ordinariamente si considerano come puramente fisiologiche, e in quelle corrispondenti dei vegetali, e si ritrova anche in esse coi suoi tre attributi fondamentali di senso, volontà ed intelligenza (la quale si manifesta da per tutto come coordinazione spontanea di mezzi ad un fine). Nei vegetali l'attività psichica ha sempre operato d'una maniera incosciente; ma negli animali le funzioni che *ora* sono dovute a un'attività psichica incosciente, furono *all'origine* degli atti anch'essi coscienti. Le azioni riflesse e tutti gli atti *apparentemente* automatici che si compiono nell'organismo animale, hanno un'origine analoga a quella che l'autore, con molti altri, attribuisce a tutti gl'istinti—noi ritroviamo lo stesso concetto che abbiamo già trovato in Wundt e in Delboeuf — : sono delle abitudini contratte dagli antenati per la ripetizione frequente di atti coscienti, che per questa ripetizione stessa divennero poi incoscienti, e si trasmisero così per eredità organica; nei discendenti persiste ancora l'attività psi-

(1) Ivi p. 174.

(2) *Revue des cours scientifiques.*

Digitized by Google

chica originaria, ma manca la coscienza. Gli organi che *ora* si formano (nello sviluppo embriologico) per una forza incosciente, quantunque sempre psichica, si formarono *all'origine* per un'attività psichica esercitantesi con coscienza. Questa è il fattore precipuo dell'evoluzione del mondo vivente: l'animale modifica continuamente il proprio organismo per un esercizio spontaneo e conscio dei suoi organi appropriato alle condizioni successive della sua esistenza; e queste modificazioni riappariscono per eredità nei discendenti, e si fissano nella specie. Di là questo meraviglioso adattamente degli organismi ai loro bisogni e l'illusione a cui esso dà luogo di cause finali preconcepite e prestabilite che presiedettero alla creazione degli organismi stessi. Il carattere teleologico è innegabile in tutti i fenomeni degli esseri organizzati; ma esso si spiega per la volontà e l'intelligenza di questi esseri stessi, e non per una volontà e un'intelligenza sopramondane (1).

---

(1) V. *Legge fondamentale dell'intelligenza nel regno animale*, specialmente i capit. III-VI — Hartmann è troppo lontano da una spiegazione naturalistica dei fenomeni per poterlo comprendere tra i filosofi di cui è quistione nel testo. Noi abbiamo parlato (§ 6) del suo sistema come di una forma della filosofia teologica, perchè esso è una spiegazione generale del mondo, il cui principio non differisce essenzialmente dal Dio del teismo (l'Incosciente ha la aggezza assoluta, l'onniscienza, l'onnipotenza, l'onnipresenza, ecc.—v. Filos. dell'Incosc. parte III, c. VIII e XII), e ne parleremo ancora (§ 15) come di una forma del *panpsichismo*, perchè l'incosciente, oltre ad essere la causa efficiente di tutti i fenomeni, è anche l'*in sè* della materia, che per conseguenza si risolve anch'essa in spirito. Ma è evidente che la base di questo sistema, su cui poi l'autore costruisce il suo panteismo e il suo panpsichismo, è un'interpretazione animista dei fenomeni biologici, come può vedersi dando uno sguardo alle due prime parti della sua opera fondamentale, che compongono la *fenomenologia*

Digitized by Google

Altre dottrine non si preoccupano del carattere teleologico della natura vivente, ma ciò non deve impedirci

---

dell'Incosciente. La fenomenologia dell'Incosciente comprende quei fatti stessi a cui si è applicata la spiegazione animista: la formazione dell'organismo, la virtù medicatrice della natura, l'attività dei centri del midollo spinale e dei gangli, l'istinto, i fenomeni, secondo l'autore, istintivi dello spirito umano, ecc.; e questi fatti sono spiegati della stessa maniera con cui li spiega l'animismo (p. e. l'anima si costruisce il suo corpo, come nella dottrina di Stahl). Il concetto di un'attività psichica incosciente, in Hartmann come in tanti altri autori di cui abbiamo parlato o di cui parleremo, nasce naturalmente sul terreno della spiegazione animista. L'incosciente di Hartmann non è che l'istinto, interpretato come il risultato di un atto razionale, di cui l'agente non ha coscienza: è l'azione dell'istinto o di alcun che di analogo che egli vede in tutti i fatti di cui è quistione nella *fenomenologia dell'incosciente*. Quest'atto razionale da cui, secondo lui, risulta l'istinto, pare necessariamente all'autore un atto incosciente, perchè tale lo dimostra l'esperienza (supposto che esso si dia realmente) nei pretesi fatti istintivi dello spirito umano, e perchè sarebbe troppo strano d'interpretare le azioni istintive degli animali o delle piante attribuendo loro una ragione esplicita e cosciente, superiore, come supporrebbero i suoi effetti, alla ragione stessa dell'uomo. Quest'atto gli sembra inoltre, non solo incosciente per l'individuo, ma assolutamente incosciente, perchè, se non fosse così, dovrebbe appartenere ad un'altra coscienza, e quindi non sarebbe un atto dell'individuo stesso, ciò che importerebbe un'azione *diretta* di uno spirito su di un altro (vale a dire un'influenza *immediata*, non per l'intermediario di manifestazioni esteriori e sensibili), che l'autore trova inconcepibile e che sarebbe effettivamente un vero mistero—è il motivo per cui Leibnitz ha negato l'azione reale di una monade su di un'altra—. (V. Filos. dell'Incosc. vol. II, c. VIII traduz. franc. pag. 223-224). Questa ragione incosciente deve essere di più *intuitiva* e non discorsiva, perchè essa agisce d'una maniera istantanea, non esita, ed è indipendente dall'esperienza. Essa deve avere inoltre la saggezza assoluta, perchè l'istinto (a quanto dicono i teleologisti) è

Digitized by Google

di vedere anche in esse delle forme dell' animismo e della spiegazione antropomorfistica. Tale è quella di Hewald Hering, che per ispiegare il fatto che sembra il più caratteristico e forse il più fondamentale della materia vivente, cioè l'eredità, ammette nella materia organica una memoria incosciente, sulla quale è basata la forza riproduttiva di cui è dotato l'essere vivente. Haeckel aderisce all'ipotesi di Hering: tutte le molecole organiche, o più propriamente tutte le *plastidule*, possiedono secondo lui della memoria; quest'attività manca alle altre molecole, ed è questa proprietà che distingue l'organismo vivente dai corpi inorganici privi di vita. « Noi siamo convinti, egli dice, che,

---

infallibile, e sceglie sempre i mezzi i più appropriati allo scopo. Con ciò abbiamo già fatto un buon tratto di via per avvicinarci agli attributi della divinità: il resto è una conseguenza necessaria dell'elevazione dell'Incosciente a principio di una spiegazione universale del mondo. L' incosciente deve avere l'onniscienza, perchè la sua intelligenza deve abbracciare tutte le connessioni dei fenomeni che costituiscono l'ordine e lo sviluppo dell'universo; la sua unità (monoteismo e panteismo) risulta dalla connessione di tutti i fenomeni e dalla suindicata impossibilità che uno spirito agisca su di un altro. (V. Fil. dell'incosc. vol. II c. VII trad. franc. pag. 200-201 e c. VIII, pag. 238). Ma quest'ingrandimento iperbolico dell'intelligenza incosciente non può dissimularci la sua umile origine: essa non è che l'istinto animale, interpretato come ragione. È una ragione istintiva come il λόγος di Stahl — che l'autore ha dimenticato di contare fra i precursori del suo concetto dell'incosciente —. Quest'incosciente—la cui applicazione immediata è, non dobbiamo dimenticarlo, una spiegazione animista dei fenomeni biologici — non è al fondo che lo stesso λόγος di Stahl, elevato a principio di spiegazione generale di tutti i fenomeni, e deificato per l'esaltazione all'infinito dei suoi attributi, onde servire alla spiegazione teleologica radicale e universale della vita e del mondo.

Digitized by Google

senza l'ipotesi di una memoria incosciente della materia vivente, le più importanti funzioni della vita sono insomma inesplicabili. La capacità di avere delle idee e di formare dei concetti, il potere del pensiero e della coscienza, dell'esercizio e dell'abitudine, della nutrizione e della riproduzione, riposa sulla funzione della memoria incosciente, la cui attività ha un valore infinitamente più grande che quella della memoria cosciente » (1) Preyer vuol estesa questa memoria incosciente a tutta la materia, perchè nei corpi viventi la materia non può possedere altre forze che nei corpi non viventi. « Per mettere d'accordo coi fatti della fisica e della chimica i fenomeni dell'eredità, è necessario d'attribuire a ogni materia una sorta di memoria, come alcuni hanno già fatto. Una persistenza delle più piccole particole nell'ordine e la disposizione in cui sono state poste il più spesso dalle forze esteriori, e una tendenza, che cresce con la ripetizione, a riprendere sempre la stessa situazione, anche allorchè le forze esteriori non agiscono più con l'intensità originale, tale è il primo grado di questa memoria ». (2) Qui l'animismo si confonde con l'ilozoismo, e noi anticipiamo sul soggetto dell'articolo seguente.

§ 10. L'assimilazione dei movimenti vitali indipendenti dalla volontà e dalla coscienza ai movimenti coscienti e volontari — che costituisce, come abbiamo detto, l'essenza dell'animismo, come spiegazione antropomorfistica dei fenomeni biologici — conduce facilmente all'ipotesi che l'individuo vivente e senziente contiene come sue parti altri individui inferiori pure viventi e senzienti, le cui coscienze sono distinte dalla coscienza centrale dell'individuo totale, cioè dall'anima dell'animale propria-

(1) *Psicologia cellulare*, trad. franc. p. 44.
(2) *Le forze dei corpi viventi* in *Rem. scientif.* t. VII, ser. 3.

Digitized by Google

mente detto. Noi abbiamo visto che secondo Rosmini i diversi sistemi ed organi del corpo umano godono d'una vita speciale loro propria, ed hanno dei principii sensitivi indipendenti, sino a un certo punto, dal principio supremo che costituisce l'individuo animale. Secondo Leibnitz ogni organismo contiene altri organismi inferiori, ciascuno sottoposto a una monade dominante, e questi similmente degli altri, e così di seguito all'infinito: il concetto animista, cioè lo sforzo di assimilare i movimenti automatici dell'organismo a quelli volontari, non è stato forse senza influenza su questa dottrina (1). Questa pluralità d'individui animati inferiori contenuti nell'individuo animale non è in certi casi che una forma di quella specie dell'animismo che spiega la vita organica per un principio psichico distinto dall'anima; invece di un principio unico, se ne ammettono più. È così nella dottrina di Van Hebnont, che, oltre all'*archeo* principale risiedente nella milza, incaricato di formare il corpo e di presiedere a tutte le sue funzioni, ammetteva pure un gran numero di *archei* subordinati, preposti ciascuno a un organo, a una funzione, a una parte, anche minima, del corpo umano. Dei concetti simili non furono sconosciuti all'antichità classica. Secondo Platone, (1) l'organo genitale nell'uomo e l'utero nella donna sono degli animali avidi di generare; e Areteo afferma con lui che l'utero nella donna è come un animale vivente dentro un altro (3). Galeno (4) parla dell'opi-

(1) Come osserva Lemoine (*opera citata* pag. 160-161. Leibnitz ammetteva l'animismo di Stahl, salvo una differenza necessitata dal suo proprio sistema, cioè che l'anima non agisce *realmente* sul corpo, ma tra le idee e gli appetiti dell'anima e gli stati del corpo che ne sono gli effetti, non vi ha *vero* legame causale, ma senplicemente armonia prestabilita.

(1) Timeo 91 a-d.

(3) *Delle cause e dei segni dei mali acuti*, l. II, c. XI.

(4) *De formatione foetuum.*

Digitized by Google

nione di alcuni medici, che consideravano ogni muscolo come un essere animato, che percepisce la volontà dell'anima centrale dell'animale, ed eseguisce i movimenti da essa voluti. Egli stesso non trova questa ipotesi inverisimile, perchè noi muoviamo, egli dice, convenientemente le nostre membra senza conoscere i muscoli nè i nervi di questi muscoli. Sono, al fondo, delle dottrine analoghe a quelle dei fisiologi o filosofi moderni, che per ispiegare la finalità degli atti automatici dei centri nervosi inferiori, ammettono una coscienza o delle coscienze distinte dalla *nostra*, cioè dalla cerebrale, di cui sarebbero sede i centri del midollo spinale ed anche i gangli del sistema del gran simpatico. Un'altra estensione del dominio della coscienza, che deve evidentemente comprendersi nella stessa classe che i concetti precedenti, è la dottrina dell'animazione delle piante. Essa è d'altronde, quantunque Stahl si sia rifiutato di ammetterla, una conseguenza inevitabile del sistema animista. Così per l'anima delle piante non si spiegano solamente i fenomeni della vita vegetale che somigliano ai movimenti degli animali ordinariamente considerati come coscienti, (p. e. i fenomeni di locomozione spontanea delle spore delle alghe e di altre piante inferiori o quello della sensitiva che ripiega le sue foglie, « spaventata, come dice Hartmann, dal passo del viaggiatore »), ma anche quelli i cui analoghi negli animali stessi si riguardano d'ordinario come puramente fisiologici. Secondo un autore il grano di frumento sogna del suo fiore futuro (cioè si rappresenta precedentemente la forma che col suo sviluppo tende a realizzare) (1); secondo un altro è per piacere agl'insetti o per sottrarre il prezioso germe alla rapacità degli uccelli che il fiore o i frutti si ornano dei colori

(1) Lotze *Psicologia fisiologica* trad. franc. pag. 124.

Digitized by Google

più seducenti (1); un terzo afferma che la foglia che muovendosi sul proprio piccinolo si orienta in modo da fruire il meglio possibile della diretta azione dei raggi luminosi, compie un atto intelligente (2); un altro che le piante rampicanti cercano degli appoggi, se ne accorgono quando li hanno trovati, e scelgono quelli che loro convengono di più, con la sicurezza infallibile dell'istinto, che è una ragione intuitiva ed incosciente (3). È in una parola, in tutti i fenomeni della vita vegetale che si vede un carattere teleologico, e per conseguenza un'attività psichica che ne è il principio. Gli autori moderni che ammettono queste dottrine, possono contare fra i loro precursori Plinio, Platone, Democrito, Empedocle, Anassagora, e insino all' autore del Manava-Dharma-Sastra (4). Il risultato ultimo a cui giunge questa estensione, al di là dei limiti consueti, del dominio della coscienza, è di attribuire un'attività psichica agli elementi stessi degli organismi, sì animali che vegetali. Huet attribuisce ad ogni

---

(1) V. Delboeuf *La materia bruta e la materia vivente*, pag. 173.

(2) V. Faggi *Principii di psicologia*, v. I, c. IV.

(3) Hartmann *Filosofia dell'incosciente*, trad. franc., vol. II, pag. 99-100 e 115.

(4) Naturalmente tra le credenze dei popoli primitivi o poco progrediti troviamo anche quella dell'animazione e, per dir così, dell'*umanizzazione* delle piante, « Numerose sono le leggende che attribuiscono a certi uomini la facoltà di comprendere il linguaggio delle piante, e reciprocamente. Il trattato d'agricoltura d'Ibu-al-Awâm consiglia d'intimorire gli alberi che non vogliono produrre dei frutti. Si deve batterli leggermente, dicendo loro che si taglieranno se continuano a non fruttare. Così pure, presso gli Slavi di Boemia, si gridava la sera agli alberi del giardino: Germogliate, alberi, germogliate, se no vi scorticherò ». (Goblet d'Alviella *L'idea di Dio secondo l'antropologia e la storia*, pag. 56).

Digitized by Google

molecola organica, oltre all'istinto e alla facoltà di essere impressionata, un senso della sua unità che costituisce una specie di amore di sè o della propria conservazione, delle simpatie e delle repulsioni, e il sentimento dei suoi legami naturali con gli altri elementi organici (1). Maupertuis accorda anche alle molecole organiche (e in generale a tutti gli elementi della materia) la memoria e l'intelligenza, e spiega per queste la formazione degli organismi (2). Questi concetti si pretende ora fondarli sull'osservazione, cercando di provare, per un'argomentazione che rammenta il *cumulo* di certi antichi sofisti, che la psiche deve estendersi quanto la vita, e che bisogna attribuirla anche alle cellule e alle molecole stesse del protoplasma. Noi non possiamo nè dobbiamo discutere questa dottrina, come nemmeno le altre di cui abbiamo parlato — noi non vogliamo che ricordarle, per mostrare quanto sia forte la tendenza del nostro spirito ad assimilare tutti i fenomeni alle nostre azioni volontarie e coscienti — ; segnaleremo solamente una circostanza, che non è certo un indizio di sobrietà scientifica, cioè il legame di quest'ipotesi, nei suoi rappresentanti più celebri, con speculazioni ilozoiste o paupsichiste (3).

§ 11. L'animismo consistendo essenzialmente per noi nella spiegazione antropomorfistica dei fenomeni biologici per un principio inerente nell'essere vivente stesso, noi dobbiamo anche vedere un'applicazione del concetto animista in certe dottrine sull'istinto animale, che lo spiegano riconducendolo all' intelligenza. Noi abbiamo già incontrato una forma di questa spiegazione quella

(1) V. Leveque *Scienza dell'invisibile,* pag. 52.

(2) Cfr. § 13.

(3) V. Haeckel *Psicologia cellulare* e Wundt *Elem. di psicol. fisiolog.,* v. I, cap. I, 1.

Digitized by Google

che potrebbe chiamarsi la *forma metafisica* nel senso stretto — nelle dottrine di Hartmann e di Gioberti, che vedono nell'istinto un'intelligenza intuitiva ed incosciente. Una dottrina meno apertamente metafisica, ma più conforme ancora alle tendenze spontanee del nostro spirito su cui i concetti metafisici sono fondati, è quella che vede nell'istinto questa intelligenza stessa di cui abbiamo coscienza e che osserviamo in noi stessi e negli altri uomini. Questa dottrina è stata sostenuta dal Rorario, da Montaigne, da Giorgio Leroy, ecc.: noi la riassumeremo nella forma che le ha dato Erasmo Darwin. L'istinto, questa pretesa facoltà cieca, innata e necessaria, non è che una qualità occulta come quelle degli scolastici: le azioni degli animali, adattate evidentemente a dei fini determinati, sono troppo somiglianti alle azioni volontarie e intelligenti dell'uomo, per poter essere l'effetto di un principio differente. Se per istinto s'intende il principio di certe azioni degli uomini e degli animali, che non sono state dirette dai loro appetiti, non apprese per esperienza, non dedotte da osservazione o da tradizione, l'istinto non esiste: le azioni degli animali, che si attribuiscono a questa pretesa forza dell'istinto, sono fatte invece con uno scopo che essi si propongono coscientemente, quello di provvedere ai loro bisogni, o a quelli delle prole, o agl'interessi della comunità, e i mezzi che essi mettono in opera per questi scopi, e che uguagliano spesso qualunque sforzo dell'ingegno e del sapere umano, sono, come negli atti dell'uomo, il frutto dell'osservazione e del raziocinio. Ciò che vi ha d'innato nell'animale è la sua costituzione per cui certe cose gli riescono piacevoli e certe altre dolorose, e l'impulso che lo spinge verso le une, cioè il desiderio, e che lo allontana dalle altre, cioè l'avversione: l'esperienza gli scopre quali azioni sono proprie a procurargli delle sensazioni gradevoli o ad evitargli delle sensazioni moleste, e mediante ripetuti sforzi e

Digitized by Google

tentativi, impara ad eseguire queste azioni. Alcune di queste azioni sono state apprese dal feto prima della nascita: di quelle che non sono il risultato della sua propria esperienza e del suo proprio raziocinio, alcune sono insegnate all'animale dalla sollecita industria della madre, altre le apprende da se stesso imitando gli altri animali della sua specie. Molte nozioni e arti, comuni ora a tutta una specie, furono un tempo delle acquisizioni nuove e delle scoverte individuali, apprese dai contemporanei e poi trasmesse per tradizione dall' una all' altra generazione, anche mediante una sorta di linguaggio. Così le emigrazioni degli uccelli, che si attribuiscono a un preteso istinto necessario, dovettero essere la prima volta intraprese, con la sola direzione dell' accidente, da qualcheduno dei più avventurosi della specie; e quindi gli uni le appresero dagli altri, come è accaduto agli uomini per le scoverte relative alla navigazione. Se conoscessimo bene la storia degl' insetti costituiti in società, come le api, le vespe, le formiche, troveremmo che le loro arti non sono sempre state uniformi ed invariabili come ora appariscono, ma che presso quegli animali, egualmente che presso di noi, le arti e il loro perfezionamento furono il prodotto successivo dell'esperienza e della tradizione; benchè non possa negarsi che il loro raziocinio, in confronto a quello dello uomo, sia circoscritto a minor numero d'idee, impiegato in minor numero di oggetti, ed esercitato con energia minore (1). Condillac ammette al fondo la stessa spiegazione, quantunque cerchi al tempo stesso di rendere conto del carattere meccanico dell'istinto, riconducendolo alla abitudine. « L' istinto non è egli dice, che l' abitudine, priva di riflessione. *In verità è riflettendo che le bestie l'acquistano*, ma siccome esse hanno pochi bisogni, giunge

(1) E. Darwin *Dell'istinto.*

Digitized by Google

presto il tempo in cui hanno già fatto tutto quello che la riflessione ha potuto loro apprendere. Non resta più loro che a ripetere tutti i giorni le stesse cose; esse devono dunque non avere infine che delle abitudini, esse devono essere limitate all'istinto » (1). Delle opinioni simili si ritrovano tuttora in autori contemporanei, p. e. in Clemenza Royer, che vede nell'istinto una « logica degli animali, meno attiva che quella dell'uomo, ma più infallibile », « una ragione che le parole non smarriscono » (come avviene negli uomini, sovratutto in quelli intellettualmente più coltivati), donde « la sicurezza di *ciò che si chiama* l'istinto e la sua superiorità a certi riguardi sull'intelligenza » (2).

Non sembrerà forse arrischiata la supposizione che tale ha dovuto essere, nel suo concetto fondamentale, la interprtazione degli atti istintivi degli animali nei tempi prescientifici: infatti il selvaggio e l'uomo primitivo ignora, come dice Tylor (3), una distinzione radicale fra lo stato psichico dell'uomo e quello delle bestie, ignoranza a cui sono dovuti in gran parte la credenza nella metempsicosi e il culto degli animali (4). Ma checchè sia

(1) Condillac *Trattato degli animali*, II parte, c. V.

(2) *La costituzione del mondo*, pag. 61. V. anche il § 14 sulla fine, per la spiegaz. dell'istinto di Roisel.

(3) T. I, c. XI.

(4) « Il non civilizzato crede che gli animali comprendono il suo linguaggio. Se il cane non risponde, è per fierezza, secondo il Camciadale; se la scimmia resta muta, è per pigrizia, secondo i negri, perchè sa che se parlasse si farebbe lavorare. Il Pelle-Rossa conversa col suo cavallo come con uno dei suoi parenti, e l'Arabo pensa che certi cavalli possono leggere il Corano. Gli indigeni delle Isole Filippine, quando incontrano un alligatore, lo supplicano di non fare loro del male, e i Malgasci, quando prendono un balenotto, pregano la madre d'allontanarsi. — Si

Digitized by Google

di ciò, sembra che questo concetto si trovi già negli antichi filosofi greci: Aristotile almeno fa menzione di alcuni che dubitano (vista la finalità degli atti istintivi delle bestie) se sia per intelligenza o per qualche altra facoltà che operano i ragni, le formiche e altrettali animali (1). Gli Stoici ammettono certamente questa spiegazione dell'istinto. L'animale, secondo essi, ha una coscienza, un sentimento confuso e immediato, della propria costituzione: sapendo, dacchè è nato, a qual uso le sue membra sono appropriate, egli non esita nella scelta degli organi, ed eseguisce destramente tutti i movimenti necessari alla soddisfazione dei suoi bisogni; e discernendo con una sorta d'intuizione rapida se un oggetto è proprio o no a conservare la sua costituzione, se si armonizza con essa o la contraria, ricerca senza ingannarsi ciò che l'è favorevole, e, fugge ciò che l'è nocevole. È così che si spiegano tutte le azioni degli animali e dei bambini (2). È agli Stoici che allude Virgilio quando, in ammirazione davanti ai lavori delle api, ricorda i filosofi che hanno detto *esse apibus partem divinae mentis* (3)—opinione ch'egli considera evidentemente come la sola che sia capace di spiegare le loro azioni. — Questa interpretazione degli atti istintivi degli animali ha pure

---

crede pure che gli animali hanno fra loro le stesse relazioni che gli uomini. Gli abitanti di Borneo sosteugono che le tigri hanno un sultano e una corte. Secondo il viaggiatore Crevaux, i Pelli-Rosse s' immaginano che le bestie hanno i loro stregoni » (Goblet d'Alviella, *L'idea di Dio* ecc., pag. 55).

(1) Physica 11, VIII, 6. V. a. per questa spiegazione dello istinto nei più antichi pensatori greci, i versi di Epicarmo in Diogene Laerzio, III, 16.

(2) V. Ogerean, *Il sistema filosofico degli Storici*, pag. 84 e 174-176.

(3) Georgiche, l. IV.

Digitized by Google

inspirato Plutarco nel dialogo che ha per titolo: *irrationalia ratione uti.* Fa anche la sua parte all'intelligenza, nella spiegazione dell'istinto, il concetto moderno secondo cui gli atti istintivi degli animaii sono delle azioni al principio intelligenti, che finiscono, in forza dell'abitudine, per trasformarsi in automatiche, e si trasmettono così per eredità organica. Potrebbe domandarsi se il fatto che la dottrina che spiega sosì *tutti* gl'istinti, trova, malgrado delle difficoltà che sembrano insormontabili (1), un' accoglienza sì larga presso i filosofi contemporanei, non sia dovuto anch'esso, in parte, a questa tendenza del nostro spirito ad assimilare, più che è possibile, tutte le azioni della natura alle nostre proprie azioni volontarie e intelligenti.

Art. 3.

L'ilozoismo.

§ 12. Se l'ilozoismo s'intende nel senso lato in cui è preso ordinariamente, cioè come una dottrina che unisce alla materia un principio psichico, non vi ha una divisione netta fra esso e la filosofia teologica. Quando troviamo la dottrina dell'anima del mondo nei filosofi greci, p. e. in Erastito, in Platone, negli Stoici o nei Neoplatonici, o anche in alcuni padri della Chiesa, come Teofilo e Taziano, (2) che pensavano che il Santo Spirito è dif-

(1) V. Darwin. *Origine delle specie, Degl'istinti,* e cfr. il mio Saggio I, pag. 462. nota.

(2) Secondo S. Teofilo, lo Spirito di Dio contiene e tiene conserta tutta la natura, come i chicchi della melagrana sono inviluppati dalla scorza esteriore e dalle pellicole *(Ad Autoly-*

Digitized by Google

fuso in tutto l'universo, governando e vivificando il tutto, noi vi riconosciamo senza alcuna esitazione una forma della filosofia teologica: ma quando la ritroviamo nel Cusano, nei teosofi (Paracelso, Cornelio Agrippa, Roberto Fludd, ecc.), nei filosofi italiani della rinascenza (Giordano Bruno, Cardano, Telesio, ecc.), in Berkeley (che nella *Siris* ne fa la causa di tutti i movimenti che avvengono nell'universo), in Rosmini, in Gioberti, (nella *Protologia*), in Fechner ecc., noi non vi vediamo invece che dell'ilozoismo, quantunque si tratti, al fondo, di una stessa dottrina. Lo stesso deve dirsi della dottrina dall'anima degli astri: noi non la chiameremmo una forma della filosofia teologica, ma piuttosto dell'ilozoismo, quando la troviamo, insieme al teismo cristiano, o almeno in un'epoca di teismo cristiano, in Origene, negli scolastici, in Giordano Bruno, in Keplero (che spiega per le anime dei pianeti l'ordine e la regolarità dei loro movimenti), e anche dopo Newton, in Giuseppe De Maistre, in Goethe, in Fechner, ecc.; e tuttavia le opinioni di questi autori non differiscono, in sostanza, dalla credenza popolare degli antichi Greci e dalla dottrina conforme di molti dei loro filosofi, che, riguardando gli astri come esseri animati, vedeva nelle loro anime delle divinità. In questi casi noi non abbiamo altra ragione per negare ai concetti moderni il nome di teologici, che le abitudini del linguaggio della filosofia moderna, secondo cui Dio non può designare che il principio primo dell'universo. Ma evidentemente la loro natura e i motivi su cui sono basati non differiscono da quelli dei concetti teologici

---

cum l. 1. Taziano dice: « Lo Spirito è nelle stelle, negli angeli nelle piante, nelle acque, negli uomini, negli animali: quantunque sia uno e lo stesso, contiene pure in se delle differenze (Tatiani Assirii *Oratio ad Graecos*).

Digitized by Google

(considerati come spiegazione filosofica della natura): essi sono destinati egualmente a spiegare l'origine dei movimenti della materia e la finalità che sembra osservarsi nei fenomeni. Nel teismo moderno Dio è troppo separato dal mondo per dare una soddisfazione adequata al bisogno del nostro spirito su cui è fondata la filosofia teologica. Noi non comprendiamo come Dio agisce sulla materia, come la mette in movimento, come la plasma, come realizza in essa i piani che ha concepito. Noi non abbiamo che due tipi per rappresentarci l'azione d'un essere personale sulla materia, e assimilare così le azioni della natura a quelle dell'uome (ciò che costituisce l'essenza della spiegazione teologica); o quest'essere agisce dal difuori, come un artefice (Demiurgo), ma in questo caso bisognerebbe attribuirgli degli organi materiali; esclusa quest'ipotesi, noi non possiamo comprendere la sua azione che ammettendo ch'egli agisca dal di dentro, come l'anima sul corpo. È a quest'incapacità dei concetti teologici ordinari di realizzare d'una maniera adequata la tendenza del nostro spirito a una spiegazione antropomorfistica, su cui tuttavia i concetti teologici sono fondati, che si deve certamente se il misticismo si accompagna così spesso col panteismo, che riavvicina Dio al mondo, o con concezioni animiste estrateologiche (animismo biologico, ilozoismo, ecc.): degli spiriti, per cui un'intuizione profondamente teologica dell'universo è il prodotto delle disposizioni innate della loro natura mentale, e non un risultato meccanico della tradizione e dell'abitudine, non possono contentarsi di un Dio lontano dal mondo, il cui modo di agire è troppo difforme da quello dell'uomo, perchè possa essere compreso e immaginato. Talvolta questo bisogno di colmare l'intervallo fra Dio e il mondo dà luogo a una vera rinascenza del politeismo. È ciò che vediamo in Franklin,

Digitized by Google

che ammetteva, oltre all'essere supremo, delle divinità create particolari, ciascuna delle quali « è sapiente e buona oltremodo e ha potenza grandissima, e fece per sè un sole glorioso, corteggiato da un bello e ammirabile sistema di pianeti »: è a questo « Dio particolare, che ha creato e signoreggia il nostro sistema », che noi dobbiamo indirizzare le lodi, l' adorazione e tutti gli onori divini (1). In questo caso sarebbe difficile di decidere se a una tale concezione si deve rifiutare il nome di teologica, perchè Dio per un filosofo moderno significa l' Assoluto, o si deve accordarglielo, perché l'autore vede in queste anime dei sistemi solari gli oggetti unici del sentimento religioso (senza contare che la loro potenza e la loro sfera d'azione sono superiori di gran lunga a quelle delle divinità omeriche).

Per distinguere d'una maniera più netta l'ilozoismo e la filosofia teologica, noi intenderemo dunque per ilozoismo una dottrina che attribuisce la sensibilità e la percezione a tutti i corpi, anche inorganici. In verità questa definizione se ci dà un segno praticamente sicuro per distinguere queste due forme della spiegazione antropomorfistica, non ci offre alcun criterio per una distinzione più profonda sull' essenza, sull' origine e sullo scopo dei due sistemi. Questo criterio e questa distinzione secondo noi non esistono. Il legame di una delle due concezioni con certi sentimenti con cui l' altra è incapace di associarsi, non può costituire fra di esse una differenza essenziale. Ciò non è perchè non ci darebbe un criterio d'un'applicazione universale, come si vede negli esempi precedenti. Non vi ha dubbio che è questo carattere che noi abbiamo specialmente di mira quando si tratta di classare una dottrina fra le teolo-

(1) V. Franklin *Articoli di fede ed atti di religione* (tra gli *Scritti minori* raccolti e tradotti da P. Rotondi).

Digitized by Google

giche: anche quelle in cui esso è assente, noi non le includiamo in questa classe che per la loro analogia con quelle in cui è presente. Ma una differenza fondata su questo carattere, anche se fosse di un valore generale, sarebbe estranea alla natura dei due sistemi come dottrine filosofiche, cioè come spiegazioni dei fenomeni. Potrebbe credersi che l' ilozoismo (nel senso definito) non sia proprio a spiegare che i movimenti spontanei della materia, cioè quelli che non si possono spiegare per l'impulsione, mentre la filosofia teologica avrebbe anche e sovratutto per oggetto una spiegazione teleologica dell' universo. Ciò importerebbe inoltre una differenza radicale nella natura mentale degli agenti supposti dalle due filosofie: l' intelligenza non apparterrebbe che a quelli della filosofia teologica, quelli dell' ilozoismo sarebbero limitati alla sensibilità. Ma queste distinzioni non corrispondono alla realtà storica: l'ilozoismo può pure servire di base a una spiegazione teleogica, e attribuisce talvolta all' anima della materia le facoltà più elevate dell' intelligenza umana, ed anche come vedremo, della sovrumana. Fra i due sistemi non vi hanno che differenze di grado, e non di natura. Essi non sono l'uno e l'altro che una spiegazione dei fenomeni per delle cause più o meno personali. Gli agenti personali dell'ilozoismo non differiscono, al fondo, da quelli della filosofia teologica (se noi cerchiamo delle distinzioni d'un' applicazione generale) che per il grado minore della loro potenra e la loro sfera d'azione più limitata.

L'ilozoismo non è solo una spiegazione antropomorfistica dei fenomeni fisici, ma dà anche una risposta alla quistione, considerata come il più imbarazzante dei problemi filosofici: donde viene il pensiero e la sensibilità. Du-Bois Reymond, nel suo discorso al congresso di Lipsia, segna due barriere insormontabili alla nostra

Digitized by Google

conoscenza della natura : l'una è l'essenza della materia e della forza, l'altra l'origine della coscienza. Con la prima impressione di piacere e di dolore, che provò l' essere più semplice all'inizio della vita animale sulla terra, il mondo, egli dice, divenne doppiamente incomprensibile (1). Questa soconda barriera della conoscenza della natura sembra allontanata, se non affatto superata, quando si suppone che la sensibilità e la coscienza non vengono, per dir così, dal niente, ma si trovano negli animali perchè preesistono negli elementi di cui essi sono formati, e vi sono esistite sempre sin dalla origine della materia. Quest'altro aspetto dell'ilozoismo sarà da noi studiato nell'Appendice a questa 1ª parte, dove mostreremo come esso derivi (considerate sotto questo aspetto), insieme alle ipotesi rivali sull'origine della vita e della coscienza, dalla stessa tendenza spontanea del nostro spirito a cui è dovuto il concetto di causa efficiente, coi sistemi filosofici che ne sono le applicazioni.

Forse si crederà che l'ilozoismo, come spiegazione causale dei fenomeni fisici, non deve essere riguardato come una forma dell'antropomorfismo, perchè esso non assimila le azioni della natura alle azioni dell' uomo, ma a quelle degli animali in generale, e a quelle dei bruti più che a quelle degli uomini. Ciò che vi ha di vero in quest'obbiezione è che le facoltà psichiche, che l'ilozoismo assegna alla materia bruta, non sono, ordinariamente, quelle proprie dell' uomo, ma quelle che egli ha in comune con gli altri animali. Ma noi manterremo con tuttociò che l'ilozoismo consiste essenzialmente in un' assimilazione delle azioni della natura a quelle dell'uomo, perchè è per quest' assimilazione che

(1) Du-Bois Reymond *I limiti della filosofia naturale* nella *Revue scientifique* II. serie vol. 7.

Digitized by Google

l'ilozoista trova nella sua ipotesi una spiegazione (nel senso metafisico) dei fenomeni, una realizzazione dell'idea di causalità efficiente. Ciò sarà chiarito nel seguito di questo capitolo e nei seguenti. Anche quando l'ilozoista spiega i fenomeni per l'*istinto* della materia, questa spiegazione non gli sembra soddisfacente che per l'analogia che gli atti istintivi degli animali hanno con le azioni intelligenti e volontarie dell'uomo e con altri fatti della vita psichica umana. L'istinto animale, del resto, ha bisogno di essere interpretato, e l'ilozoista l'interpreta, come l'animista (1), della maniera più possibilmente antropomorfistica.

L'ilozoismo, dice Kant, è la tomba della scienza della natura. Per la più parte degl'ilozoisti, almeno moderni, questo rimprovero non è meritato, perchè essi non fanno agire il principio psichico capricciosamente, ma spiegano solamente per esso le uniformità dei fenomeni fisici, considerando i movimenti della materia bruta come delle reazioni, più o meno volontarie, con cui essa risponde alle eccitazioni esteriori, cioè agli antecedenti fisici dei movimenti stessi. L'ilozoismo non è dunque incompatibile col punto di vista scientifico più di quanto lo sia la filosofia teologica o qualsiasi altra spiegazione metafisica. Il Lange considera come materialismo puro un sistema ilozoista che non ammette niente al di là della materia, e in cui tutti i fenomeni esteriori si conformano rigorosamente alle leggi meccaniche, e non chiama ilozoismo che quello che stabilisce che il meccanismo della natura è modificato dal suo contenuto psichico secondo leggi non meccaniche. (2) Questa differenza al nostro punto di vista non può avere la stessa importanza che

(1) V. l'art, precedente.

(2) Storia del materialismo, v. I nota 37 della parte IV.

Digitized by Google

per Lange. Vi ha senza dubbio un abisso fra una dottrina fantastica, secondo cui degli agenti personali interrompono arbitrariamente l' incatenamento regolare dei fenomeni, e un'altra dottrina che, malgrado le sue ipotesi sulle cause ultime delle cose, rispetta l'integrità di quest'incatenamento. Ma ciò non deve impedirci di riguardare una dottrina della seconda specie come ilozoismo ed anche come una forma dell' antropomorfismo, se, come fanno generalmente i filosofi che animano la materia, tra la causa e l'effetto puramente materiali s' intercala invariabilmente (o anche in certi casi) un intermediario di natura psichica, e il rapporto tra l'impressione materiale ricevuta e la reazione a questa impressione si spiega per il fatto spirituale intercalato. Noi crediamo del resto che se un ilozoista non ammette la spiegazione meccanica dell' universo, purchè egli riconosca che i fenomeni fisici sono incatenati fra loro da leggi invariabili—che il principio psichico non può modificare, ma di cui è solamente un intermediario esplicativo —, non ne segue, come pare che voglia il Lange, che quest'ilozoismo non sia compatibile col punto di vista scientifico, per quanto almeno può esserlo un concetto metaempirico: secondo il Lange la natura meccanica di tutti fenomeni è una verità scientifica, e una condizione sine qua non della intelligibilità delle cose; secondo noi non è che una dottrina filosofica, che, invece che sui fatti obbiettivi, potrebbe avere la sua base dove l' ha l'ilozoismo stesso, cioè in certe tendenze subbiettive del nostro spirito.

Nei due paragrafi seguenti ricorderemo gli autori più celebri che ammettono l' ilozoismo, e alcune delle loro proposizioni più notevoli, come nell' articolo precedente abbiamo fatto per l' animismo biologico. Il nostro scopo, qui come nell' articolo precedente, non sarà di fare un' esposizione storica della dottrina,

Digitized by Google

ma di mostrare, con esempi numerosi, quanto sia forte la tendenza del nostro spirito ad assimilare le azioni della natura a qnelle dell'uomo, e a trovare in quest'assimilazione una spiegazione radicale dei fenomeni (o, ciò che è lo stesso, le loro cause efficienti). Tuttavia, quantunque dei due aspetti sotto cui può considerarsi l'ilozoismo (cioè come spiegazione antropomorfistica dei fenomeni e come risposta alla quistione dell'origine della coscienza), il primo solamente entri sull' argomento di questo capitolo, nella nostra esposizione noi non potremo separarlo interamente dall' altro, sia per evitare delle ripetizioni inutili (qnando ritorneremo sull' ilozoismo nell'Appendice), sia perchè non si potrebbe escludere l'influenza dell'uno dei due motivi del sistema, anche quando le proposizioni d'un autore non ci indichino esplicitamente che l'altro.

§ 13. S'è vero che Talete è il padre della filosofia, l'ilozoismo, nel senso in cui l'abbiamo definito, e così antico che la filosofia stessa, perchè Talete non ha solamente animato la natura, ma ha dato un'anima agli stessi oggetti particolari. Quando egli dice che tutto è pieno di dei e di demoni (1), noi non abbiamo che una forma della filosofia teologica; questo animismo diviene ilozoismo quando, per ispiegare la forza attrattiva dell'ambra e della calamita, attribuisce un'anima a questi corpi, e vi vede una prova che tutto è animato (2). Ma il vero rappresentante dell'ilozoismo, nella filosofia greca, è Empedocle: egli attribuisce la sensibilità e il pensiero a tutti gli elementi (3), e immagina due elementi parti-

(1) V. Arist. De an. l. I c. V 17 e Diog. Laert. l. 27.

(2) V. Arist. De an. l. II, 14 e Diog. Laert. l. 24.

(3) V. in Mullach Fragm. philos. graecor. versi 298 e 378 e seg. e cfr. Arist. De anima I. II.

Digitized by Google

colari di natura essenzialmente psichica (quantunque concepiti anch'essi come materiali, conformemente alle idee dell'animismo primitivo), di cui fa le forze motrici della materia: sono l'amore e l'odio, l'uno causa dell'avvicinamento e della riunione delle sostanze (noi diremmo del movimento di attrazione), l'altro dell'allontanamento e della separazione (noi diremmo del movimento di repulsione) (1). Forse la prima di queste due concezioni (la sensilità e il pensiero attribuiti a tutti gli elementi) ha per iscopo di spiegare l'origine di questi fenomeni negli esseri viventi; la seconda (l'odio e l'amore) è destinata evidentemente a spiegare i movimenti della materia. Fra gl'ilozoisti greci dobbiamo anche contare Parmeride e Democrito, quantunque non abbiano fatto servire l'ilozoismo, come Empedocle, a una spiegazione amtropomorfistica dell'universo. L'uno attribuisce il senso e la conoscenza ai due elementi (con cui egli spiega il mondo *apparente* dell'esperienza) (2); l'altro agli atomi di fuoco, che identifica col principio psichico, e che essendo diffusi da per tutto, rendono tutto animato e cosciente (3). In Democrito una spiegazione schiettamente antropomorfistica sarebbe in contraddizione col suo materialismo e col suo meccanismo; tuttavia egli vede nel principio psichico, cioè negli atomi di fuoco, la forza motrice dei corpi ch'esso anima (4), a cui questi atomi danno il movimento, essendo essi stessi in movimento continuo (5). Democrito concilia quest'animismo col suo

(1) V. in Mullach i versi 67 e segg., 79 e segg., 125-126, 145 e segg., 189 e segg., 3 ecc.

(2) Teofrarlo *De sensu* 3 segg.

(3) V. Plutarco Placita IV, 4, Arist. De an. l. II, 1 12, Arist. De respirat. c. 4, ecc.

(4) Ar. De an. I. II, 2-3 e 11-12 e III, 9.

(5) V. i luoghi citati nella nota preced.

Digitized by Google

meccanismo, spiegando la mobilità degli atomi psichici (cioè di fuoco) per la loro sottigliezza e la loro figura sferica (1).

Passando alla filosofia moderna, noi sorvoleremo sui mistici, quali Paracelso, Roberto Fludd, Van Helmont, Enrico Morus, ecc., e non parleremo che dei veri filosofi. Fra questi ricorderemo in primo luogo quello in cui il meno avremmo potuto attenderci di trovare dei concetti simili. È il padre stesso della filosofia sperimentale, l'autore del *Nuovo Organo*, malgrado che egli abbia segnalato con tutta la forza e la chiarezza desiderabili queste illusioni naturali dello spirito umano (*idola tribus*) che tendono senza cessa delle imboscate alla nostra ragione, e non abbia mancato d'indicare fra di esse « il pregiudizio per cui s'immagina che le operazioni della natura rassomigliano a quelle dell'uomo ». Secondo Bacone, l'antecedente di ogni movimento dei corpi è la percezione. « Esiste in tutti i corpi naturali una certa facoltà di percepire e anche una sorta di scelta in virtù della quale si uniscono con le sostanze amiche e fuggono le sostanze nemiche..... Mai un corpo avvicinato ad un altro corpo non lo cangia e non è cangiato da esso se questa operazione non è preceduta da una percezione reciproca. Un corpo percepisce i pori nei quali s'insinua; percepisce l'urto di un altro corpo al quale cede. Quando un corpo essendo ritenuto da un altro corpo, questo viene ad allontanarsi, il primo, ristabilendosi, percepisce quest'allontanamento. Esso percepisce la sua soluzione di continuità, alla quale resiste durante qualche tempo. Infine la percezione si trova da per tutto. La percezione che l'aria ha del freddo e del caldo è si delicata, che il suo tatto a questo riguardo è più fino del tatto umano, che si riguarda ordinariamente come

(1) V. *De Anima* I, II, 12.

Digitized by Google

la misura del caldo e del freddo» (1). «È evidente, egli, dice, altrove, che ogni uomo che conoscesse le *passioni*, gli *appetiti* e i processi primitivi della materia, avrebbe per ciò solo una conoscenza generale e sommaria dei fatti passati, presenti e futuri» (2). Egli distingue diverse specie di movimenti (dovute naturalmente ai diversi *appetiti* o *passioni* della materia). «Il movimento di fuga è quello per il quale i corpi, in virtù di una certa antipatia, fuggono o mettono in fuga le sostanze nemiche, se ne separano e rifiutano di mescolarsi con esse..... Si dice che la cannella e altre sostanze odorifere, essendo poste presso le latrine e i luoghi fetidi, ritengono più ostinatamente il loro odore, perchè allora esse si rifiutano alla loro emissione e alla loro mescolanza con le materie fetide» (3). Quando i corpi seguono la linea retta, è per un movimento di *fretta*. Vi ha pure il movimento tendente all'inerzia o l'orrore per il movimento. Quando si muovono i corpi condensali, «essi non cessano di lavorare per ricuperare il loro riposo, che è il loro stato naturale, cioè tendono con tutta la loro forza a non più muoversi; e quanto a quest'ultimo punto, per ottenerlo, non mancano d'attività; essi tendono a questo scopo con molta leggierezza e rapidità, come annoiati e impazienti d'ogn'indugio a questo riguardo» (4). Il modo d'agire dei corpi può anche essere modificato dalle abitudini che hanno contratte (facoltà che si può comparare col *primo grado di memoria* di cui parla il Preyer (5): i cristalli sono dell'acqua congelata, la quale è restata sì lungamente in questo stato, che ne *ha preso l'abitudine.*

(1) *De dignit. et augum. scientier.* l. IV, verso la fine.
(2) *Della saggezza degli antichi XI.*
(3) V. *Organo* l. II, § 48.
(4) V. *Organo,* l. II, § 48.
(5) V. il § 9 sulla fine.

Digitized by Google

L'ilozoismo è molto diffuso tra i filosofi italiani del rinascimento. Secondo Telesio, il caldo e il freddo sono delle nature agenti, sussistenti per se stesse, che si contendono il dominio della materia. Questi due principii sono forniti di senso: e infatti donde verrebbe questo negli animali, se esso non fosse già negli elementi da cui sono costituiti? Il caldo e il freddo sono in continua battaglia fra di loro per concquistare ciascuna parte della materia, si respingono, si guardano l'uno dall'altro, ecc.: il senso è loro necessario, affinchè possano combattersi, e avvertire ciascuno la vicinanza dell'avversario. Il moto è inseparabile dal senso: tutti i corpi, in quanto si muovono, sentono. Essi sentono anche il mutuo contatto e se ne dilettano, ed hanno avversione per la loro separazione (1). Campanella segue su questo punto Telesio, e attribuisce agli elementi della materia la vita e la sensibilità. Ciò che lo prova è che essi sono le cause materiali degli esseri viventi e sensitivi; perciò devono essere essi stessi viventi e sensitivi. Inoltre l'ordine dei fenomeni, le simpatie e antipatie delle cose, le loro attrazioni e repulsioni, suppongono la percezione e l'appetito negli oggetti materiali (2). Secondo Giordano Bruno, «l'intelligenza è una certa forza divina, inerente in tutte le cose, con l'atto di conoscenza, per cui tutte le cose intendono, sentono e in un modo qualunque conoscono». Vi ha «un moto naturale da principio interno» che conviene a tutti i corpi «che senza contatto sensibile di altro corpo impellente o attraente si muovono». Questo principio interno è l'anima, perchè la materia è sempre unita alla forma, ed ogni forma è un'anima. «Nel ferro è come un senso, il quale è sve-

(1) V. Fiorentino *Bernardino Telesio* sovratutto, v. I, p. 227, 268, 269, 283, v. II, pag. 14, 127, ecc.

(2) *De sensu rerum* e *Defensio libri de sensu rerum.*

Digitized by Google

gliato da una virtù spirituale che si diffonde dalla calamita, col quale si muove a quella, e la paglia all'ambra e generalmente tutto quel che desidera e ha indigenza si muove alla cosa desiderata e si converte in quella al suo possibile, cominciando per voler essere in quel medesimo loco». Cardano (se merita di essere nominato a lato di costoro) ammette anch'egli, come Bruno, che ogni forma è un'anima, e per conseguenza tutti i corpi, anche i più insensibili in apparenza, sono animati e sentono. Una prova è che tutti sono capaci di movimento, e il movimento non può spiegarsi che per una forza immateriale. Cardano ripete pure, come Bruno, la proposizione di Talete: la calamita vive; essa attira il ferro, perchè questo è il suo pascolo.

Fra i pensatori posteriori a Cartesio deve essere ricordato anzitutto Spinozna, che vede nell'estensione e nel pensiero, cioè nella materia e nello spirito, due manifestazioni della sostanza unica, inseparabili l'una dall'altra. Così egli ammette che tutti gli esseri sono in diversi gradi animati, cioè partecipi del pensiero o della mentalità (1). Nel sistema di Spinoza l'assimilazione delle azioni della natura a quelle dell'uomo è più lontana che negli altri sistemi antropomorfisti: il pensiero, in esso, non è l'antecedente del movimento, ma è identico con questo e gli è simultaneo. Ma ciò non deve impedirci di vedervi una forma della spiegazione antropomorfistica, l'attività di una materia vivente (anche nell'ipotesi di Spinozna) essendo più analoga alla nostra che quella di una materia senza vita, ciò che basta perchè ci sembri più comprensibile.

Il celebre anatomista Glisson (contemporaneo di Spinoza) sostiene che ogni sostanza è di una certa natura

(1) Ethica parte II, Scolio alla propos. 13.

Digitized by Google

vitale, ed è dotata di tre facoltà primitive, la percezione, l'appetito e l'energia motrice (1). La materia non è dunque inerte, ma attiva e vivente: ogni sostanza tira le sue modificazioni dal suo proprio fondo, avendo la virtù di agire su se stessa e di svilupparsi per la sua propria energia. La *percezione naturale*, ch'egli attribuisce alle sostanze materiali, « rappresenta se stessa, le sue cause e i suoi effetti, e tutte le influenze delle altre cose, le loro confederazioni, cooperazioni, consensi e dissensi, ecc. ». I fenomeni fisici si spiegano per le facoltà psichiche della materia: p. e. la coesione tra le particole materiali si spiega perchè queste, percependo l'utilità che godono dalla loro unione, amano o appetiscono questa unione, e si sforzano per conseguenza di conservarla.

Baerhaane, per spiegare i fenomeni chimici, torna alla teoria di Empedocle dell'odio e dell'amore: l'affinità è la φιλία di Empedocle, le combinazioni chimiche sono dovute a un desiderio di riunione.

In Robimet e in Maupertuis (quest'ultimo sotto il pseudonismo di dottor Baumann) noi vediamo l'ilozoismo alleato (come nella più parte dei suoi sostenitori contemporanei) coi primi saggi della dottrina evoluzionista. Secondo Robinet, tutto è vivente nella creazione; tutti gli esseri nascono per generazione e si riproducono, tutti sono organizzati; la materia bruta non esiste; non vi ha anima senza corpo nè corpo senza anima. Le parti costituenti della natura inorganica sono dei germi viventi che portano in loro il principio della sensazione, benchè non abbiano coscienza di se stessi; i più piccoli corpuscoli sono dotati, non solo di sensibilità, ma anche d'intelligenza. Robinet, nel tempo stesso che fa agire il principio spirituale della

(1) Nel libro che ha per titolo *De natura substantiae energetica seu vita naturae ejusque tribus primis facultatibus, perceptiva, appetitiva, motiva.*

Digitized by Google

materia sul suo sustrato fisico, vede nei fenomeni esteriori il risultato delle pure leggi fisiche, e fa derivare tutti i fenomeni psichici dai movimenti che avvengono negli organi (1). Perciò il Lange considera questo sistema come un materialismo puro, e non come un ilozoismo (2). La verità è che Robinet, ammette al tempo stesso, come molti ilozoisti contemporanei, una spiegazione *materialista* dei fenomeni psichici e una spiegazione *spiritualista* dei fenomeni fisici, senza vedere la contraddizione fra le due concezioni.

Il D.r Baumann attribuisce agli elementi o atomi il desiderio, l'avversione, la memoria e anche qualche grado d'intelligenza. Egli enumera tre ipotesi sulla formazione degli esseri organizzati: o gli elementi bruti e senza intelligenza, per il loro concorso fortuito, hanno formato l'universo; o Dio o altri esseri distinti dalla materia hanno impiegato gli elementi della materia come l'architetto impiega le pietre nella costruzione d'un edifizio; o infine gli elementi della materia, dotati d'intelligenza, si uniscono e si ordinano da se stessi per realizzare i disegni del Creatore. È l'ultima ipotesi che ammette l'autore (3). La memoria delle molecole spiega l'eredità biologica; la loro intelligenza rende conto della possibilità di una divergenza dal tipo primitivo, e quindi di questa varietà di forme che osserviamo nel mondo vivente (4). Le proprietà psichiche degli elementi della materia spiegano l'origine della coscienza negli animali.

Diderot, che nei Pensieri sull'interpretazione della na-

(1) Cfr. Lange Stor. del materialismo t. I, parte IV, c. I trad. franc. pag. 319 - 321.

(2) V. Storia del materialismo, il luogo citato e la nota 37 della parte IV citata nel paragr. precedente.

(3) Soury, St. del Mater. in Rev. phil. t. II.

(4) Diederot *Pensieri sull'interpretaz. della natura.*

Digitized by Google

tura espone le idee del D.r Baumann, facendo intravedere quanto queste gli sembravano seducenti, nel Sogno di D'Alembert riprende l'ipotesi per proprio conto. Ma una modificazione gli sembra necessaria. Le molecole sensibili e viventi, la cui apposizione successiva costituisce l'uomo o l'animale, hanno ciascuna un me prima di questa riunione: da tutti questi me come può risultare un me, una coscienza unica? Per ispiegare questo fenomeno, bisogna ammettere, negli esseri organizzati, la continuità della materia, invece che delle molecole distinte e separate (1).

Goethe, un'altro precursore della dottrina dell'evoluzione, è anch'egli un ilozoista. In verità l'ilozoismo non è nel gran poeta un sistema filosofico preciso e definitivo, ma è certamente una tendenza predominante del suo spirito, quantunque espressa sotto forme variabili e imperfettamente definite. Talvolta egli credeva di scoprire nella natura una potenza misteriosa che egli chiamava un genio o un demone: non era un essere divino, perchè sembrava mancare d'intelligenza, nè un essere diabolico, perchè si mostrava benefica, e nemmeno un essere quale vengono rappresentati gli angeli, perchè spesso sembrava provar piacere a fare del male (2). Ma altre volte egli si rappresentava la natura come animata nei suoi elementi primitivi, dando a questi, come Leibnitz, il nome di monadi o di anime. Egli ammetteva allora differenti classi di queste monadi, da quelle degli elementi della materia sino alle anime dei mondi. Di queste monadi, egli dice, le une sono deboli e non sono proprie che a un'esistenza inferiore, mentre altre sono forti e possenti. Queste hanno la potenza di attirare e di sottomettere tutti gli elementi inferiori che sono alla loro portata, e di formare una

(1) V. Lange *Stor. del mater.*, t. I, parte IV, c. I, traduz. franc., pag. 321.

(2) Willm *Filos. alem. da Kant ad Hegel* IV 457.

Digitized by Google

pianta, un animale, un astro, in una parola un organismo, di cui esse divengono l' anima, e di cui portano in se stesse il piano, o, come dice l'autore, l' *idea* e l'*intenzione*. Le monadi inferiori servono alle superiori, non per scelta e per loro propria soddisfazione, ma perchè lo devono e sono forzate d'obbedire (1).

Noi non parliamo degli autori di secondo ordine, e non ricordiamo che i più celebri.

§ 14. La storia della scienza non presenta forse un periodo in cui la dottrina dell' animazione universale della materia sia stata così diffusa come nel nostro tempo. È notevole che questa dottrina si faccia strada sovratutto fra i rappresentanti delle tendenze scientifiche moderne e i campioni del materialismo: ma il fatto si comprende facilmente, se si riflette sovratutto che, nel declinio delle dottrine teologiche, questa tendenza innata del nostro spirito ad assimilare quanto più può le forze della natura alla nostra propria attività umana deve cercare la sua soddisfazione sotto un'altra forma. Noi faremo perciò una menzione particolare di queste idee contemporanee, perchè vi ha in esse la prova più evidente della proposizione di A. Comte, che tutte le volte che lo spirito umano tenta di oltrepassare la semplice determinazione dei rapporti di sequenza e di coesistenza tra i fenomeni, esso ricade involontariamente di nuovo nel cerchio primitivo delle sue aberrazioni spontanee.

La più parte delle dottrine attuali che prendono il nome di monismo, non sono in realtà che ilozoismo. La psiche è secondo i loro autori così necessaria a spiegare la natura che essi non vedono una via di uscita tra il dualismo ordinario (che la mette

(1) Estermann, *Conversazioni di Goethe,* vol. II, trad. franc. p. 338 e segg.

Digitized by Google

fuori delle cose) e il loro sistema (che la mette nelle cose stesse). Fra queste dottrine moniste noi daremo il primo posto a quella di Haeckel. Noi troviamo in Haeckel la più ampia conferma di un'osservazione precedente: nel pensiero degli attuali sostenitori della dottrina ilozoistica, una spiegazione fisico-chimica o meccanica di tutta la natura non esclude una spiegazione antropomorfistica del *modo essenziale di produzione* dei fenomeni. Secondo Haeckel la scienza non ammette nel suo dominio che delle forze fisico-chimiche, o più strettamente, meccaniche, ed egli cerca una spiegazione meccanica per le due principali funzioni morfologiche della vita, l'eredità e l'adattamento. Ma questa *spiegazione meccanica*—è la *perigenesi delle plastidule*, o il *movimento ondulatorio ramificato*, che è l'essenza della vita, considerata nella sua evoluzione sulla terra — è in ultima analisi essa stessa spiegata dalle facoltà psichiche che Haeckel attribuisce alle plastidule (molecole protoplasmiche). Il movimento ondulatorio ramificato risulta, egli dice, dalla forza riproduttiva delle plastidule, e questa forza è sinonimo della memoria delle plastidule. Noi abbiamo visto che, secondo lui, senza la ipotesi di una memoria incosciente della materia vivente, la nutrizione, la riproduzione e, in una parola, le più importanti funzioni della vita sono insomma *inesplicabili*. Questa facoltà della memoria incosciente distingue l'organismo vivente dai corpi inorganici privi di vita, ma il senso è una facoltà più universale che appartiene a tutta la materia. Ciò risulta secondo Haeckel dalla teoria dell'evoluzione: «Se una certa quantità d'atomi di carbonio s'è combinata al principio con una certa quantità d'atomi d'idrogeno, d'ossigeno, d'azoto e di zolfo, per creare una unità, una plastidula, noi possiamo considerare l'anima della plastidula, cioè la somma generale delle sue proprietà vitali, come il

Digitized by Google

prodotto necessario delle forze di tutti questi atomi riuniti. Allora, al punto di vista monistico, noi possiamo chiamare questa somma di forze atomiche l'anima dell'atomo. Dall'incontro fortuito e dalle combinazioni multiple di queste anime atomiche sempre costanti e sempre incommutabili, nascono le anime multiple e molto variabili delle plastidule, che sono i fattori molecolari della vita organica». «Ogni vita psichica si riduce finalmente a queste due funzioni elementari: sensazione e movimento, eccitazione da una parte, movimenti riflessi dall' altra. La sensazione semplice del piacere e del dispiacere, il movimento semplice dell' attrazione e della repulsione, sono gli elementi unici di cui si compone, per una serie infinita di combinazioni complesse, ogni attività psichica. L' odio o l' amore degli atomi, l'attrazione o la repulsione delle molecole, il movimento e la sensazione delle cellule e degli organismi cellulari, il pensiero e la coscienza dell' uomo, sono dei gradi diversi d' uno stesso processo psicologico evoiutivo» (1). «Senza l' ipotesi di un'anima dell'atomo i fenomeni più volgari e più generali della chimica non si spiegano. Il piacere e il dispiacere, il desiderio e l' avversione, la attrazione e la repulsione, devono essere comuni a tutti gli atomi; perchè i movimenti degli atomi che devono aver luogo sulla formazione e la dissoluzione di una combinazione chimica qualunque, non sono *spiegabili* che se noi loro attribuiamo una sensibilità e una volontà. Altrimenti su che riposa al fondo la dottrina chimica, generalmente ammessa, della affinità elettiva dei corpi, se non sulla supposizione incosciente che in realtà gli atomi, che si attirano e si respingono, sono dotati di certe tendenze, e che, seguendo queste sensa-

(1) *La teor. dell'evoluz. e la filos. naturale.* Revue scient.. II ser., t: 13.

Digitized by Google

zioni e impulsioni, essi possiedono pure la volontà e la capacità di ravvicinarsi o di allontanarsi gli uni dagli altri? » (1). Il lettore deve notare il senso particolare che hanno qui le parole « spiegare », « spiegabile », « inesplicabile », che noi abbiamo sottolineate: la spiegazione cercata non è qui una spiegazione nel senso scientifico della parola, non consiste a mostrare che una legge particolare dei fenomeni è un caso di una legge più generale o della combinazione di più leggi più generali, senza che queste leggi più generali siano in se stesse meno misteriose del mistero stesso che si tratta di spiegare. Spiegare un fatto qui vuol dire assegnargli una causa efficiente o metafisica, o, come diceva Leibnitz, una ragion sufficiente: noi dobbiamo comprendere *perchè* gli atomi si uniscono e si separano, si avvicinano e si allontanano gli uni dagli altri; è perchè ne hanno il desiderio e la volontà. Con queste ipotesi Haeckel intende rovesciare le *barriere della conoscenza della natura:* al motto di Du-Bois Reymond: Ignoriamo e ignoreremo, egli oppone il motto contrario: Conosciamo e conosceremo. La conoscenza cercata è quella di ciò che A. Comte chiama il *modo essenziale di produzione* dei fenomeni; e il mezzo per ottenerla è una spiegazione modellata al fondo sullo stesso tipo che la spiegazione teologica. « Sicuramente, dice lo stesso Haeckel, noi non abbiamo più le ninfe e le naiadi, le driadi e le oreadi, che per gli antichi Greci animavano le sorgenti e i fiumi, popolavano i boschi e le montagne: esse sono svanite, da lungo tempo, con gli Dei dell'Olimpo. Ma gl' innumerevoli spiriti elementari delle cellule (e naturalmente anche degli atomi) rimpiazzano questi semidei concepiti ad immagine dell' uomo » (2) (e avrebbe potuto aggiungere: e sono essi stessi concepiti ad immagine dell'uomo).

(1) *Psic. cellul.*, trad. franc., pag. 40.
(2) *Psic. cell.*, pag. 157.

Digitized by Google

Naegeli ammette presso a poco le stesse idee di Haeckel, e per gli stessi motivi. « Come tutti gli organismi non consistono e non sono formati che delle materie che s'incontrano nella natura inorganica, va da sè che le forze inerenti a queste materie entrano pure nella loro formazione ». « È necessario che, poichè da per tutto nella natura le forze e i movimenti non derivano che dalle particole materiali, le forze e i movimenti dello spirito dipendauo pure dalla materia, in altri termini ch' essi siano egualmente composti delle forze e dei movimenti generali della natura, e che essi siano con questi ultimi in rapporti di causa e d'effetto ». « Questo fatto che i fenomeni inorganici più semplici sono così inaccessibili nella loro essenza che i fatti più complicati del cervello umano, ci apre la via che può condursi a una concezione unica della natura. Partiamo dal conosciuto, che in questo caso si trova essere il fenomeno intellettuale complicato, per farci un' idea di ciò che non sappiamo ancora », « Negli animali superiori la sensazione è manifestamente legata ai movimenti per irritazione. È così negli animali inferiori, e noi non vediamo perchè sarebbe altrimenti nelle piante e nei corpi inorganici ». « Consideriamo i rapporti di due molecole d'elementi chimici differenti (p. e. una molecola d' ossigeno e una molecola d'idrogeno) che si trovano a una debole distanza l' una dall' altra. Ciascuna d' esse consiste, secondo la chimica attuale, in due atomi non divisibili, ma sicuramente composti. Grazie alla sua composizione, l' atomo possiede diverse proprietà e forze; esso esercita per conseguenza diverse eccitazioni (attrazioni e repulsioni) sugli altri atomi. Le due molecole in quistione conoscono e risentono di differenti maniere la loro presenza reciproca, esse agiscono l'uua sull'altra di diverse maniere nel senso attrattivo e repulsivo ». « Se ora le molecole possiedono qualche cosa che ras-

Digitized by Google

somiglia, quantunque da lungi, alla sensazione, (e noi non possiamo dubitarne, poichè ciascuna d'esse risente la presenza, la qualità determinata, le forze speciali dell'altra, tende a muoversi per rispondere a questa sensazione, entra realmente in movimento secondo le circostanze, e diviene per così dire vivente; poichè infine tali molecole sono gli elementi che causano il piacere e il dolore negli animali) se, dico io, le molecole risentono qualche cosa che rasomiglia alla sensazione, sarà della soddisfazione se esse possono seguire la loro attrazione o la loro repulsione, la lore simpatia o la loro antipatia, del dispiacere se esse sono forzate a un movimento contrario, nè della soddisfazione nè del dispiacere se esse restano in riposo. E poichè le molecole agiscono le une sulle altre per più forze attrattive e repulsive ineguali, alcune di queste tendenze sono soddisfatte dal movimento che ne risulta, le altre contrariate. Queste diverse sensazioni devono necessariamente differire di qualità e d'intensità, secondo che esse hanno per causa la gravitazione universale, la repulsione generale dell' elasticità e del calore, l' attrazione e la repulsione elettrica e magnetica, o l' affinità chimica. Gli organismi più semplici, se io posso esprimermi così, che noi conosciamo, le molecole degli elementi chimici e delle loro combinazioni, sono dunque messi in movimento al tempo stesso da diverse sensazioni qualitative e quantitative, che costituiscono la sensazione generale di piacere e di dolore». «Se noi riguardiamo lo spirito, nella sua accezione più generale, come l' espressione immateriale d'un fatto materiale, come l' intermediario tra la causa e l' effetto, noi ne troviamo da per tutto la traccia nella natura. La forza intellettuale è il potere che hanno le particole materiali d' agire le une sulle altre, il fatto intellettuale é la realizzazione di quest' azione che consiste in movimento, cioè in

Digitized by Google

spostamento delle particole materiali e delle forze che loro sono inerenti, conducente immediatamente a un altro processo intellettuale. Uno stesso legame immateteriale riunisce così tutt-i fenomeni materiali. Lo spirito umano non è altro che lo sviluppo più elevato su questa terra dei fatti intellettuali che vivificano e che animano da per tutto la natura» (1).

Zoellner ammette pure che «il lavoro degli elementi della materia è accompagnato da una certa sensibilità... Si può giudicare così debole, così insignificante che si vorrà il grado di questa sensibilità, ma secondo me è indispensabile di ammetterne l'esistenza, se si vuol comprendere l'esistenza dei fenomeni di sensibilità che l'esperienza permette di costatare nella natura... Se degli organi e dei sensi più sviluppati e più sottili ci permettessero di osservare la maniera di aggregarsi e la regolarità dei movimenti che eseguiscono le molecole di un cristallo, quando quest'ultimo è profondamente ferito in qualche parte, noi troveremmo senza dubbio che decidiamo alla leggiera e facciamo una pura ipotesi, quando affermiamo che i movimenti prodotti in questo cristallo non sono assolutamente accompagnati da alcuna sensibilita». Tutti i cangiamenti locali della materia, che essi si producano nei corpi organici o nei corpi inorganizzati, si riconducono alla legge seguente: «tutta l' attività degli esseri della natura è determinata dalle sensazioni della pena e del piacere, in modo che i movimenti prodotti in una sfera determinata di fenomeni sembrano destinati a realizzare un fine incosciente, a ridurre al minimum la somma delle sensazioni penose» (2).

Passando dagli scienziati ai filosofi, cominceremo per ricordare Uerberweg, quantunque appartenga alla

(1) *I limiti della scienza*. V. *Revue scient.*, II ser., t. 14.
(2) *Natura delle comete*.

Digitized by Google

generazione precedente. Ueberweg non ammetteva gli atomi, ma il pieno assoluto e la continuità della materia, e attribuiva a questa materia, in tutte le sue parti, la proprietà d'essere dapprima messa in movimento dalle forze meccaniche, poi d'acquistare degli *stati interni*, che sono provocati dai movimenti meccanici, ma reagiscono su di essi. Gli stati interni della nostra materia cerebrale sono le nostre rappresentazioni; la rappresentazione degli organismi inferiori e della materia inorganica è una semplice sensazione elementare o un debole analogo della sensazione. L'ipotesi della sensibilità di tutta la materia spiega l'origine dei fenomeni psichici nel cervello dell'uomo e degli animali (1).

Czolbe, filosofo risolutamente materialista (pure della generazione precedente), ammette una specie di anima del mondo, composta di sensazioni invariabilmente unite alle vibrazioni degli atomi: queste, nello organismo umano, si condensano, aggruppandosi in modo da produrre l'effetto d'insieme della vita della anima. Egli ritiene la sua ipotesi indispensabile a un materialismo coerente; senza di essa l'origine della coscienza sarebbe inesplicabile (2).

Noiré designa anch'egli la dottrina col nome di *monismo*. Il dualismo, per ispiegare l'origine della coscienza, e l'attività e l'ordine che si manifestano nel mondo fisico, suppone un principio separato dalla materia; questo principio, cioè lo spirito, il monismo lo unisce alla materia stessa. « La prima scintilla della sensazione animale non è caduta dal cielo come per un miracolo; essa non ha potuto accendersi ed alimentarsi che ad un focolaio preesistente di sensazioni simili. Dall'assoluta incoscienza, mai la

(1) V. Lange *Storia del materialismo*, vol. II, parte IV, c. III.

(3) v. Lange *Storia del materialismo*, vol. II, parte I, c. II.

Digitized by Google

coscienza a un grado qualunque non avrebbe potuto uscire.--In ogni essere s'incontra una facoltà analoga a quella che costituisce lo spirito dell' uomo, e di cui lo spirito umano è la più alta manifestazione. Schopenauer chiamava questa facoltà col nome di volontà; noi la designiamo con quello di sentimento. La coscienza ne è l'attributo essenziale.—Come non vi ha che una specie di movimento, così non vi ha che una specie di sentimento; le differenze sono semplicemente delle differenze di grado ». « Ogni cosa nel mondo, sino all' atomo, è per sè un soggetto, per gli altri un oggetto ». « Se io penetro al fondo del più rudimentario degli esseri, se io riesco a sentire come esso sente, esso non mi apparisce che come *me*, come volere, coscienza, libertà. Se io lo considero al contrario dal di fuori, se io contemplo me stesso dal punto di vista d'un osservatore straniero, tutto nell' essere è movimento, necessità, puro effetto di rapporti con lo spazio e con un passato incommensurabile di forza ». « Ciascun essere è una monade di cui l'essenza intima è di natura esclusivamente spirituale (appercezione e volonta), di cui il corpo è una materia in movimento, un composto meccanico, che deve la sua forma, la sua grandezza, all'azione del principio spirituale, al quale è associato (1) ». Noiré ammette una finalità nella natura: egli vede in ogni essere una causa finale, una forma che ciascun essere ricerca laboriosamente a traverso delle trasformazioni senza fine, la realizzazione d'una idea di cui esso solo racchiude il secreto, benchè questo secreto sfugga d'ordinario alla sua conoscenza distinta. Il mondo gli apparisce pure come un essere, come un vasto me. Così in Noiré l' ilozoismo, quale lo abbiamo visto nella più parte degli esempii precedenti, si avvicina di più ai concetti animisti e teologici (2).

(1) *Pensiero monistico.*

(2) V. Nolen *Il monismo in Alemagna*, nello *Revue philosophique*, t. XIII.

Digitized by Google

In madama Royer l'ilozoismo è legato alla concezione particolare ch'essa si forma della natura degli atomi. L'atomo non è, come si ammette ordinariamente, una sostanza solida, dura, inerte e puramente passiva; esso è perfettamente fluido, elastico e dotato di una forza espansiva, che, se non incontrasse ostacolo, farebbe occupare a un sol atomo tutto lo spazio. L'universo è assolutamente pieno, non vi ha vuoto fra un atomo e un altro: in virtù della loro forza di espansione, che li fa lottare per appropriarsi ciascuno la più gran parte di spazio che gli è possibile, gli atomi si limitano mutuamente per dei contatti assoluti, esercitano una pressione gli uni sugli altri, e si muovono reciprocamente, respingendosi gli uni con gli altri. Tale è la sorgente di tutta l'energia motrice spiegata nell'universo (1). Gli elementi ultimi della materia sono dunque attivi, automotori: (2) oltre alla tendenza incessante a diffondersi, a diluirsi nello spazio, alla forza indefinitamente espansiva, di cui li dota, l'autrice attribuisce ad essi la proprietà di muoversi da sè stessi, automaticamente, nel senso della minore resistenza (3), e spiega anche le decomposizioni e ricomposizioni chimiche per l'azione automatica degli elementi tendente a realizzare le combinazioni in cui essi trovano più vantaggio (1). Ora l'attività, il movimento spontaneo degli elementi della materia suppone in essi una vita, un'anima, una coscienza. Degli elementi solidi, inerti e puramente passivi, come quelli dell'atomismo ordinario, esigono l'intervento d'una forza esteriore, d'un

(1) *La costituzione del mondo*, v. sovratutto *Introduzione* cap. 14 e 15, e parte I cap. 4, 7, 8.

(2) V. *Introduz.* cap. 14, 15, 16, parte I c. 5, 6, 7, 8, ecc.

(3) V. pag. 96, 128, 130, 132, 305, 608, 610, 617, ecc.

(1) V. Parte III, c. 40.

Digitized by Google

νοῦς, che loro distribuisca il movimento e la vita (1). L'atomo automotore e vivente basta a se stesso, e può da se solo spiegare il mondo per le sue attività dinamiche (2); ma bisogna anche attribuirgli delle attività psichiche. Se gli atomi non fossero delle individualità coscienti, essi non avrebbero alcun motivo di muoversi e di agire: si può sostenere che ogni forza ha uno scopo più o meno vagamente cosciente. Lo scopo delle forze atomiche è di occupare il più grande spazio possibile, di estendervisi all'esclusione di tutte le altre forze (3). Ciascun atomo è un me vivente, cosciente della sua esistenza, e cosciente delle azioni e reazioni spontanee ch'egli esercita, avente la sensazione passiva, più o meno intensa, dei limiti variabili che risultano per lui dalle pressioni di tutti i suoi vicini, e dei movimenti ch'egli compie difendendo contro di loro la sua parte di spazio (4). L'atomo, non solo sente, ma anche vuole, secondo dei motivi percepiti, che determinano i suoi movimenti (quando dunque l'autrice parla delle azioni *automatiche* degli atomi, ciò non vuol dire che esse sono incoscienti o involontarie, ma che non sono precedute da deliberazione e da scelta, e si producono fatalmente): la volontà e la forza sono i due attributi dell'entità sostanziale (5). L'autrice attribuisce anche agli atomi: le sensazioni dei loro contatti e delle variazioni di pressione dei loro piani (gli atomi hanno la forma di poliedri) e quelle degli ostacoli che limitano la loro espansione (6), la percezione del mondo esteriore

(1) *Introduzione*, pag. 7-8. Cfr. cap. IV.
(2) Pag. 13.
(3) Pag. 74.
(4) Pag. 75.
(5) Pag. 75.
(6) Pag. 92.

Digitized by Google

che agisce su di loro e contro cui reagiscono e quella delle variazioni delle loro relazioni spaziali con gli oggetti esterni (1), la facoltà di comparare le sensazioni ch'essi ricevono simultaneamente (2), l'intelligenza (3), la libertà (4), la coscienza della loro unità, della loro identità e della loro perpetuità (5): essa li chiama (insieme agli altri esseri propriamente detti, cioè che non sono solamente degli oggetti, ma anche dei soggetti) dei fuochi ottici di conoscenza (6) e, ad imitazione di Leibnitz, degli specchi più o meno fedeli in cui si riflette un'immagine più o meno completa del cosmos visto da un punto dello spazio e del tempo (7). Tutti gli atomi hanno la stessa essenza, e possiedono ciascuno tutte le virtualità dell'essere; ma essi differiscono per dei gradi diversi di attività mentale e fisica. Vi hanno tre sorta di atomi, i materiali o pesanti, gli eterei e i vitaliferi. Lo stato iniziale della sostanza cosmica è l'atomo etereo; le altre due sorta di atomi derivano da questo. Alcuni atomi eterei hanno ceduto ad altri parte della propria sostanza: i primi sono divenuti così atomi materiali, e i secondi atomi vitaliferi. Gli uni e gli altri hanno essenzialmente le stesse proprietà, fisiche e psichiche, degli atomi eterei, che negli uni sono state solamente indebolite, negli altri invece esaltate. Le tre sorta di atomi si distinguono, fisicamente, per la maggiore o minore quantità della loro forza espansiva; psichicamente, per la vivacità, il numero e la varietà più o meno grandi delle loro sensazioni, la coscienza

(1) Pag. 10.
(2) Pag. 92.
(3) Pag. 10.
(4) Pag. 10 e 13.
(5) Pag. 80.
(6) V. pag. 80 e 92.
(7) Pag. 80.

Digitized by Google

più o meno netta dei loro stati successivi e dei loro motivi d'azione, la maggiore o minore libertà, almeno apparente, delle loro reazioni motrici. Gli atomi vitaliferi sono le anime delle cellule: sono essi che comunicano ai corpi viventi le loro proprietà speciali. Negli organismi superiori la coordinazione gerarchica delle molecole viventi e coscienti, cioè delle loro cellule, le fa sentire, pensare, volere all' unisono, dando a questi esseri l'illusione della loro unità ontologica. Ogni stato di coscienza realizzato negli esseri viventi non è che un'evoluzione più complessa dello stato di coscienza elementare degli atomi eterei, che si attenua negli atomi materiali, ma si esalta negli atomi vitaliferi. L'universo, così concepito, apparisce nella sua meravigliosa unità: non vi hanno tra gli esseri differenze qualitative, ma solo quantitative; non vi ha che una sola forza, animante una sostanza unica, increata, indistruttibile e sempre identica a se stessa (1). Noi dobbiamo aggiungere che l'autrice è, come Haeckel, un'avversaria della teoria dell'inconoscibile: la forza motrice dell'universo non è un'incognita, come vuole A. Comte; l'essenza delle cose non è impenetrabile (2). È una prova che l'ilozoismo ha per oggetto di conoscere le cause efficienti, perchè l' inconoscibile, al punto di vista obbiettivo, non è che le cause efficienti, il *modo essenziale di produzione* dei fenomeni (3).

Delboeuf attribuisce agli elementi della materia la sensibilità, l'intelligenza e il libero arbitrio: e infatti la vita e la coscienza e — aggiunge l'autore ripetendo Epicuro — il libero arbitrio non possono venire dal niente; quindi devono trovarsi negli elementi primor-

(1) V. *Introd.* cap. 15 e 16, parte I, cap. 5, 6, 7.
(2) V. *Prefazione.*
(3) V. il cap. V di questo Saggio.

Digitized by Google

diali (1). Che un elemento abbia affinità per un altro, ciò vuol dire che lo desidera; se si separa da quello con cui è unito per entrare in un'altra combinazione, è perchè questa è per lui più attraente (2). Il demiurgo dell'universo è l'intelligenza; non un'intelligenza sopramondana, ma quella degli elementi della materia e le altre più complesse che risultano dalle fusioni di queste intelligenze elementari (3). L'universo non è sottomesso a leggi fatali, perchè noi non possiamo negare che vi ha in noi il libero arbitrio, e questo dobbiamo estenderlo agli elementi di noi stessi e di tutto l'universo (4). Questi elementi al principio erano *liberi*, cioè vivevano indipendenti, ed erravano a capriccio o piuttosto all'azzardo. Ma nei loro incontri la loro sensibilità fu impressionata, e applicarono la loro intelligenza e la loro libertà a fuggire gli urti disaggradevoli e a ricercare gl'incontri aggradevoli: ebbero dei desideri e dei timori, delle simpatie e delle antipatie, degli amori e degli odi; *acquistarono delle abitudini, e queste sono ciò che chiamiamo le loro leggi* (5). Inoltre all'individualismo primitivo succedeva lo stato di società; gli elementi si associarono in gruppi di più in più stabili, facendo ciascuno il sacrifizio d'una parte della propria libertà, ma compensato da una più grande resistenza e una più grande indipendenza dell'insieme; queste riunioni erano il prodotto della libertà e dell'intelligenza e si formavano in vista del bene della comunità. Così nacquero le molecole organiche, e poi per la loro as-

(1) V. *La materia bruta e la materia vivente*, p. 41, 166, 169, 170-171,

(2) *Ivi*, pag. 21 e 172.

(3) V. *ivi, Considerazioni finali.*

(4) *Ivi.*

(5) *Ivi*, pag. 166 - 172.

Digitized by Google

sociazione i corpi organizzati (1). Queste ultime associazioni ebbero per base il principio della divisione del lavoro: ciascun membro della comunità concentrò le sue attitudini su una funzione determinata, che esercitò a vantaggio di tutti, domandando che in cambio gli altri compissero per lui le funzioni ch'egli abbandonava (2). Come si vede, l'ilozoismo di Delboeuf è un antropomorfismo nel senso stretto, che attribuisce agli elementi della materia le stesse qualità psichiche che osserviamo o crediamo di osservare in noi stessi e negli altri uomini.

Noi faremo infine menzione di Roisel, in cui si può osservare una curiosa fusione del materialismo atomistico moderno coi concetti tradizionali della filosofia teologica. Egli chiama gli atomi (in opposizione alle cose composte e derivate) essere assoluto, l'infinito, la causa prima, l'essere necessario: l'onnipotenza e l'onniscienza sono egualmente dei predicati dell'atomo. L'onnipotenza è la potenza virtuale infinita degli atomi: è che tutte le attività le quali si manifestano nei composti particolari costituiti dagli atomi, esistono in potenza nell'atomo stesso. L'onniscienza è la conoscenza infinita che ha l'atomo: è che gli atomi sono al tempo stesso i materiali, gli operai e gli *architetti* dell'universo. L'atomo non riflette, non ragiona, la sua conoscenza è immediata o istintiva: s'egli ragionasse, sarebbe soggetto all'errore. La conoscenza nell'atomo non è prodotta dalla presenza d'un oggetto esteriore: essa esiste in lui senza cause anteriori o esteriori a se stessa, come l'estensione e la potenza, con cui essa è in una correlazione perfetta, di tal sorta che la potenza non agisce senza la conoscenza, nè la conoscenza senza la poten-

(1) *Ivi*, p. 173-174.
(2) Cfr. paragr. 9.

Digitized by Google

za, e l'una e l'altra non agiscono che in conformità delle leggi eterne, che fanno egualmente parte degli attributi della causa. La conoscenza illimitata dell'atomo dà la ragione generale di tutti gl'istinti particolari L'istinto esiste nell'animale, nel vegetale, nel minerale stesso. La gravitazione, l'affinità chimica, la coesione, ecc. sono delle attività istintive degli elementi materiali. L'apparizione, la conservazione, lo sviluppo e la riproduzione dei vegetali non si compiono che per degli atti istintivi: sono gli elementi costitutivi della pianta che possiedono questi istinti, e fanno tutto ciò che bisogna. Negli animali e nelle piante si trova così una scienza innata delle condizioni della loro esistenza. L'istinto presiedendo all'origine di tutti i movimenti, quelli anche che, per conseguenza della mobilità dei corpi, paiono non avere per causa che una forza cieca, hanno tuttavia nell'azione che li produce una causa essenzialmente razionale. Niente non si muove all'azzardo nell'universo, e l'istinto che rappresenta la conoscenza e l'attività delle cause prime negli esseri contingenti, è il principio di tutte le loro evoluzioni (1).

(1) Roisel *La sostanza*, v. specialmmente II parte c. II, e c. VII.

Digitized by Google

Art. IV.

Il panpsichismo.

§ 15. Dall'ilozoismo che afferma l' unione indissolubile della materia e dello spirito, noi passiamo ad un altro tipo di metafisica, affine ma essenzialmente distinto, che nel suo concetto generale non ha un nome stabilito, e che noi chiameremo *panpsichismo.* Questo sistema afferma che la materia non esiste, ma che tutto è spirito; che ciò che ci apparisce come mondo materiale non è in sè stesso che un mondo di esseri psichici; che non vi hanno in realtà particole di materia e movimenti, ma in luogo di essi spiriti e fenomeni psichici. Bisogna distinguere dunqne il *panpsichismo,* da una parte, dall'*ilozoismo*, e dall'altra, dall'*idealismo* e dal *fenomenismo.* Il panpsichista non ammette semplicemente, come l'ilozoista, che lo spirito è da per tutto; ma che non vi ha che lo spirito, e tutto il reale si risolve in esso. Da un' altra parte egli non ammette che tutto il reale si risolve nello spirito, perchè crede, come il fenomenista e l' idealista subbiettivo, che gli oggetti materiali non esistono che in quanto li percepiamo, o, come l' idealista obbiettivo, che sono delle rappresentazioni di uno spirito universale; ma perchè, lasciando a questi oggetti un'esistenza indipendente dal soggetto conoscente, egli afferma che non sono materiali che in apparenza, mentre in realtà non sono che spirito. Il panpsichismo ha un posto assai largo nella metafisica moderna, sovra tutto nel periodo più recente, per la cresciuta coscienza delle difficoltà del realismo ordinario: esso è ammesso da Leibnitz, Schopenaner, Maine de Biran, Rosmini, Gioberti (nella seconda forma della sua filosofia), Lotze,

Digitized by Google

Wundt, Hartmann (che però conserva alla materia una certa obbiettività), Clifford, Wallace, Taine, Renouvier, ecc. Molti dei sistemi a cui si suole applicare il nome un po' vago di *dinamisti* non sono in verità che *panpsichisti*: noi vedremo qual è il punto di contatto che il dinamismo propriamente detto ha col panpsichismo.

Il panpsichismo è anzitutto una soluzione del problema del mondo esteriore. Alla quistione: che cosa è la materia? dopo che è stata riconosciuta la subbiettività di tutte le sue qualità, non si può rispondere altro, se si vuol dire qualche cosa di pensabile, se non che essa è spirito. Ciò è perchè noi non possiamo concepire altra cosa che la materia e lo spirito: la materia, cioè la cosa estesa, colorata, resistente, ecc.; e lo spirito, cioè un complesso di sensazioni, di sentimenti, di volizioni e in una parola di fenomeni psichici. Ne segue che, dopo che si è riconosciuto che l'estensione, il colore, la resistenza e tutti gli altri attributi che costituiscono il nostro concetto della materia, non esistono che relativamente al soggetto senziente, non resta altra cosa che lo spirito, che si possa considerare come cosa in sè, cioè a cui si possa attribuire un'esistenza assoluta, indipendente dal soggetto senziente. In altre parole, se niente del nostro concetto della materia — cioè di queste apparizioni che noi chiamiamo corpi — appartiene alla materia in se stessa, la materia in se stessa, se noi l'ammettiamo e vogliamo formarcene un concetto, non può essere che ciò che noi possiamo unicamente concepire oltre alla materia, cioè complesso di fenomeni psichici, spirito. Questo è il motivo precipuo del panpsichismo: perciò questo sistema appartiene sovratutto all'argomento della seconda parte di questo Saggio, in cui parleremo delle dottrine sul mondo esteriore. Tuttavia noi dobbiamo dirne qualche cosa anche in questa parte, perchè esso dà pure una risposta alla quistione delle cause efficienti, essendo evidentemente

Digitized by Google

anch'esso una forma dell'antropomorfismo, cioè un'assimilazione di tutte le forze della natura all'attività dell'uomo, quantunque, come l'ilozoismo, a quella parte dell'attività dell'uomo che egli ha in comune con gli altri animali. Questo secondo motivo del panpsichismo, cioè una spiegazione antropomorfistica della natura, è generalmente legato al primo, che lo suppone. Infatti per ammettere che i corpi in se stessi sono spirito, bisogna presupporre che i fenomeni fisici, che sono gli oggetti dei nostri sensi, sono accompagnati costantemente da fenomini psichici, di cui sono gli effetti e le manifestazioni. Il punto di partenza del panpsichismo è lo stesso che quello dell'ilozoismo: la forza fisica è identica alla forza di cui sola abbiamo coscienza; i cangiamenti del mondo fisico rivelano un'attività psichica che ne è la causa; e perciò non vi ha corpo senza spirito. Ma l'ilozoista si ferma qui: il panpsichista aggiunge che il corpo è un'apparenza, e il reale non è che lo spirito.

§ 16. Queste osservazioni sono ampiamente confermate dalla storia del panpsichismo, a cominciare dal suo fondatore, cioè da Leibnitz. Le monadi per Leibnitz non sono solamente la cosa in sè della materia, la realtà che ci apparisce come estensione impenetrabile, colorata, ecc., ma anche la forza, cioè l'attività motrice, la causa efficiente del movimento. In un senso lato, si ha ragione di chiamare la dottrina delle monadi un dinamismo, perchè anch'essa sostantifica la forza, quantunque non vi veda, come i dinamisti nel senso stretto, un'entità misteriosa, ma la riconduca allo spirito. Per render conto delle leggi della natura non basta, dice Leibnitz, la nozione della materia; bisogna aggiungerne una metafisica, quella della forza (1). La sostanza corporea

(1) *Sist. nuovo della comunicaz. delle sost.* ed. Dutens t. II p. 1. 50. *Lett. al p. Bouvet.* ed. Dut. II, I, 262, *De ipsa natura sive de vi insita 7, Animadr. circa Theor. Med. Stahl.* III verso il princ. ed. D. t. II. p. II. 131 giù — 132 su. ecc.

Digitized by Google

non consiste nell'estensione, come vogliono i Cartesiani, perchè il movimento e le sue leggi, che implicano un'attività in questa sostanza, non possono ricavarsi dall'estensione che è incapace di azione (1). Essa non consiste nemmeno nell'estensione e nella resistenza: queste non costituiscono che la massa o materia prima, cosa essenzialmente passiva, mentre il moto e l'azione in generale non possono derivarsi che da una sostanza attiva (2). Alla materia nuda, cioè all'estensione e alla resistenza, bisogna aggiungere dunque la forza, la causa del moto; al principio passivo il principio attivo (3). Così la sostanza corporea è costituita da due elementi: la materia prima o nuda, che l'autore riconduce alla *potenza passiva*, e la forza o *potenza attiva* primitiva, ch'egli identifica con la forma aristotelica (4). La forza o potenza attiva primitiva è una cosa sostanziale e persistente, come la potenza passiva primitiva o materia prima: le forze derivate o impeti sono delle modificazioni acci-

---

(1) *Lett. se l'ess. del corpo consiste nell'estens.* Dut. II. I. 235 - 236, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11, *Lett. a Foucher:* Dut. II, I, 237, *Lett. al p. Des-Bosses* 31 lug. 1707 infine, ecc.

(2) *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11, *De prima phil. emendat.* ed. Dut. t. II. p. I, 20, *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI, 7. *Comment. de an. brutor.* I — V, ecc.

(3) *De prima phil. emend.* Dut. II. I. 20, *Comm. de an. brutor.* I - V, *Lett. se l'ess. del corpo consiste nell'estens.* Dut. II. I. 235 - 236, *Lett. a Foucher.* Dut. II. I. 237, *Lett. sul cartesian.* Dut. II, I, 263, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11. ecc.

(4) *Teodic. Prefaz.* ed. Jacques 19 - 20, *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208, *Epist. ad Vagner.* 4 giugno 1710, II, *Comm. de an. brutor.* I - V, *Lett. al p. Bouvet* 1697. Dut. II. I. 262, *Lett. sul cartes.* Dut. II. I. 263, *Lett. al p. Des - Bosses* 14 febbr. 1706. Dut. II. I. 266, 20 sett. 1712. Dut. II. I. 302 giù. 19 ag. 1715. Dut. II. I. 314, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11, 12, *Animadv. circa Theor. Med. Stahl.* III, ecc.

Digitized by Google

dentali e variabili dell'una, come le figure lo sono dell'altra (1). Nel concetto del corpo la forza è anche più essenziale della materia, ed esso può definirsi una forza estesa cioè diffusa per il luogo o partibile (2). La forza che noi arguiamo dal movimento, non ci è conosciuta solamente per i suoi effetti, restando sconosciuta in se stessa: sarebbe così se non avessimo un' anima, e non la conoscessimo (3). Quantunqne nella materia tutto si faccia meccanicamente, i principii del meccanismo, cioè le leggi generale del movimento, vengono da una sorgente più alta che la materia stessa: essi dimostrano l'esistenza di sostanze incorporee, spirituali (4). Ciò è perchè—oltre che le leggi del movimento manifestano una finalità e non possono attribuirsi che alla scelta della Saggezza suprema — il fatto stesso del movimento non si spiega immediatamente, cioè non rimontando alla causa generale della natura, che per le anime, per le monadi (5). La forza, il principio attivo della sostanza corporea, è l'anima o la monade (6): è essa la

(1) *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI, 3-4.

(2) *Epist. ad Hoffmann* 27 sett. 1699.

(3) *Epist. ad Berlingium* ed. Erdm. p. 677.

(4) *N. S. sull'int. um.* l. 1. c. I. ed. Jacques t. II. p. 25, *Repl. a Bayle sul sist. dell'arm. prestab.* Dut. II. 1. 84, *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208-209, *Epist. ad Hoffmann* 27 sett. 1699, *Animadv. circa Theor. Med. Stahl.* III. Dut. II. II. 132, *Respons. ad Stahl observe* ad XXI. 3, ecc.

(5) *Repl. a Bayle sul sist. dell' arm. prest.* Dut. II. I. 83-84, *Lett. al p. Des-Bosses* 1 sett. 1706. ad 25, *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI, 23, ecc.

(6) *Teod. Prefaz.* ed. Jacq. 19-20, *Sist. nuovo della nat. e della comunicaz. delle sost.* Dut. II. I. 50, *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208-209, *Lett. a Montmort* 4 nov. 1715. III, *Epist. ad Vagner.* II, Dut. II. I. 226, *Comment. de an. brutor.* V, *Epist. al p. Des-Bosses* 14 febbr. 1706. Dut. II. I. 266, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11-12, *Respons ad Sthal. observ.* ad XXI. 3. ecc.

Digitized by Google

sorgente del movimento e dell' azione in generale (1). Per provare l' esistenza dell' anima, come sostanza distinta dalla materia, all' argomento che i fatti psichici non potrebbero essere modificazioni della sostanza materiale, Leibnitz preferisce quest'altro: che la materia è puramente passiva, e per conseguenza il movimento e il pensiero, che sono delle azioni, devono venire da qualche altra cosa (2). Il movimento prova che queste anime o monadi sono contenute in ogni parte della materia, perchè esso non può essere dovuto che a un principio attivo, e questo deve essere un soggetto percepente. I principii del moto essendo diffusi da per tutto nella materia, per conseguenza anche le anime sono diffuse da per tutto nella materia (3).

Spesso Leibnitz presenta il suo sistema come se esso fosse un ilozoismo piuttosto che un panpsichismo. Noi abbiamo visto infatti che la sostanza corporea è composta della materia e della forza, e che la forza è l'anima o la monade, Leibnitz ci rappresenta dunque le monadi come se esse costituissero non tutta la realtà esteriore, ma solamente la parte interna, psichica, di questa realtà. Così egli dice che, per costituire la sostanza corporea, alla materia prima si aggiunge l'anima o la monade (4); che questa fa passare all'atto e compie quella, la quale per se stessa non è che una potenza passiva (5); che il corpo è composto

---

(1) *Sag. sulla bontá di Dio* ecc. § 323. *Sist. nuovo de la nat. e della comunicaz. delle sost.* Dut. II. I, 53. *Comm. de an. brutor*, I - V, *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3. ecc.

(2) *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 207 - 209.

(3) *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 7, *Comm. de an. brutor.* III - VIII.

(4) *Comm. de an. brutor.* I - V, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11-12.

(5) *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3, *Lett. al p. Des-Bosses* 14 febbr. 1706. Dut. II. I. 266.

Digitized by Google

della massa e dell'anima (1) o di materia e di spirito (2) (intendendo naturalmente per anima o per spirito la monade); che le anime o monadi sono unite (3) o sovraggiunte (4) alla materia nuda o pura; che sono disseminate (5), sparse (6), immerse (7), nella materia; ecc. In tutti i luoghi in cui i corpi sono riguardati come composti della materia pura e delle anime o monadi, troviamo il concetto che la materia è il principio puramente passivo, e il principio attivo sono le anime o monadi (8). Le monadi, in quanto sono riguardate come l'elemento che, aggiunto alla materia pura, costituisce la sostanza corporea, vengono chiamate *entelechie* (9) o *forme* (10), termini di cui Leibnitz fa i sinonimi di *for-*

---

(1) *Es. dei princip. di Malebr.* Dut. II. I. 208 - 209.

(2) *De ipsa nat. sive de vi ins.* 12.

(3) *Lett. a Montmort* 4 nov. 1715, III.

(4) *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710, II, *Comm. de an. brutor.* V.

(5) *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710, II.

(6) *Comm. de an. brutor.* VI, VIII.

(7) *Sist. nuovo della nat. e della comunicaz. delle sost.* Dut. II, I, 51.

(8) *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208 - 209, *Lett. a Montmort* 4 nov. 1715. III, *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. I - II, *Comm. de an. brutor.* I - IX, *Lett. al p. Des - Bosses.* 14 febbr. 1706. Dut. II. I. 266, 1 sett. 1706. ad 25 e ad 29, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11 - 12, *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3 - 4, *Teod. Prefaz.* ed. Jacq. II. 19 - 20, ecc.

(9) *Risp. a Bayle sul sist. dell'arm. prestab.* Dut. II. I. 83 e 86. *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. I - II, *Comm. de an. brutor.* V - XII, *Lett, al p. Des - Bosses.* 14 febbr. 1706 e 1 sett. 1706 ad 25 e ad 29, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11-12, *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3 - 5 e 7, *Teod. Prefaz.* ed. Jacq. II, 19 - 20, ecc.

(10) *Sist. nuovo della nat. e della comunicaz. delle sost.* Dut. II. I. 50, 51, 53, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 12, *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. § 323.

Digitized by Google

ze (1), le entelechie o forme sostanziali dei Peripatetici, interpretate in un senso che le riabiliti, essendo, secondo lui, le forze primitive delle sostanze corporee (2). Quantunque non tutte le volte in cui le monadi sono chiamate entelechie o forme, apparisca esplicitamente il concetto che la sostanza corporea risulta dal concorso delle forme o entelechie, cioè delle monadi, e della materia pura, esso ci è naturalmente suggerito dall'applicazione stessa di questi termini, la forma, di cui l'entelechia è una specie, essendo il correlativo della materia, con cui nella filosofia aristotetica costituisce la realtà individuale, il *sinolo*. Talvolta (3), chiamando la monade entelechia del corpo, Leibnitz intende per questo corpo il corpo organico di cui essa è l'anima, cioè la monade dominante (per esempio l'anima o monade dominante dell'uomo sarebbe l'entelechia del corpo umano): a questo punto di vista la sostanza *composta* (opposta alla sostanza semplice, cioè alla monade) é un essere vivente costituito di un'anima e del suo corpo organico (4) — queste sostanze *composte* essendo gli elementi di

(1) *Sist. nuovo della nat. e della com. delle sost.* Dut. II. I. 50, *Repl, a Bayle sul sist. dell'arm. prest.* Dut. II. I. 83, *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208, *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. II, *Comm. de an. brutor.* V - IX, *Epist. al p. Des - Bosses* 14 febbr. 1706. Dut. II. I. 266, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11 - 12, *Animadv. circa Theor. Med. Stahl.* Dut. II. II. 132, *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3. Dut. II. II. 154, *N. S. sull' int. um.* l. II, c. XXI, § I, *Teod. Prefaz. ed.* Jacq. p. 19 - 20, ecc.

(2) *Sist. nuovo della nat. e della com. delle sost.* Dut. II. I. 50, *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208, *Lett. a Montmort* 4 novemb. 1715. III, *Lett. al p. Bouvet* 1697. Dut. II. I. 262, *Lett. sul cartesian.* 1695. Dut. II. I. 263, ecc.

(3) P. e. nella *Monadol.* I. 64-65.

(4) *Epist. al p.. Des - Bosses* 19 ag. 1715. Dut. II. I. 314, *Lett. a Montmort* 4 nov. 1715, III.

Digitized by Google

tutto il mondo dei corpi, perchè la materia, secondo Leibnitz, è organizzata in tutte le sue parti, e anche quella che crediamo inorganica è in realtà composta di corpi organici (1). Qui l' opposizione dell' entelechia e del principio materiale si riduce a quella della monade dominante e delle monadi dominate, perchè il corpo organico unito a una monade non è che un aggregato di altre monadi inferiori. Così, se fosse possibile d' interpretare in questo senso tutti i luoghi in cui le monadi sono chiamate forze o entelechie, e in cui i corpi si riguardano come composti delle anime o monadi quali forme o entelechie e della materia prima, si potrebbe credere, con questa interpretazione, di salvare l'autore da una contraddizione, almeno apparente, quella di ammettere qualche cosa, cioè la materia pura o nuda, oltre alle monadi, mentre la realtà materiale, e tutta la realtà in generale, non è costituita per lui che di monadi. Ma ciò è evidentemente impossibile, sovratutto per tre ragioni. 1° La materia prima é definita come l'estensione e la resistenza prese per se stesse, senza le vite o anime, cioè le monadi, che vi sono unite (2). 2.° Sono tutte le monadi in generale che vengono riguardate come forme o entelechie (3), ciò che, se il principio

(1) *Monadol.* 64 - 72. Dut. II. I. 28.

(2) *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208 - 209, *Lett. a Montwort* 4 nov. 1715. III. *Epist. ad Vagner.* 4 ging. 1710. II, *Comm. de an. brutor.* I - V. *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11. *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 7.

(3) *Monadol.* 14. 18. 19. Dut. II. I. 22. *ibid.* 50. Dut. 26, *Sist. nuovo della nat. e della comm. delle sost.* Dut. II. I. 50 e 53, *Repl. a Bayle sul sist. dell'arm. prest.* Dut. II. I. 83, *Epist. ad Vagner.* 4 ging. 1710. II, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11-12. *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 7. *Teod. Prefaz.* Jacq. 19 - 20 (cfr. *De ipsa nat. sive de vi ins.* 13). ecc.

Digitized by Google

materiale di cui ciascuna monade è la forma o l'entelechia fosse un corpo organico aggiunto a questa monade, importerebbe il concetto assurdo, che è impossibile di attribuire a Leibnitz (quantunque questo sembrerebbe il senso di certi luoghi) (1), che ad ogni monade, cioé ad ogni elemento ultimo della materia, é sottoposto un corpo organico, vale a dire altra materia, risolubile in altre monadi o altri elementi ultimi, a ciascuno dei quali è sottoposto un altro corpo organico, risolubile come sopra, e così di seguito. 3° L'anima o monade dominante del corpo organico non potrebbe essere considerata da Leibnitz come la forza inerente alla materia. Fra l'anima e il corpo nel sistema di Leibnitz non vi ha azione reciproca, ma armonia prestabilita: l'anima agisce dalla sua parte, e il corpo dalla sua. È quest'attività inerente al corpo e indipendente dall'anima che l'entelechia deve spiegare: le entelechie, quali principii attivi dei corpi, non possono essere dunque le anime, come opposte ai corpi organici (per esempio il principio attivo del corpo umano non può essere l'anima umana), ma le monadi costitutive dei corpi stessi, di cui sono il lato interno, psichico. Contrapponendo l'entelechia o forza alla materia prima, Leibnitz non intende contrapporre una monade ad altre monadi, ma i due lati, il visibile e l'invisibile, dell'essenza corporea, la materia in movimento, che ci apparisce, da una parte, e da un'altra l'attività psichica, che noi ne concludiamo, e che ci spiega il movimento. Ciò che vi ha al fondo del suo pensiero (quantunque egli professi la dottrina che non vi hanno elementi ultimi della massa, perchè il continuo non può constare di pun-

(1) *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. IV. Dut. II. I. 227. *Epist. al p. Des-Bosses* 6 marzo 1709. Dut. II. I. 283. *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716. I.

Digitized by Google

ti (1) è che ad ogni elemento dell'essenza invisibile, cioè ad ogni monade, corrisponde un elemento nell'essenza visibile, e che il movimento di questo é prodotto dall'attività di quello. Così egli attribuisce ad ogni punto della materia un movimento proprio, la cui sorgente è nella entelechia, cioè nella monade, corrispondente a questo punto (o, come dice l'autore, « di cui questo punto è il punto di vista, » espressione che spiegheremo in seguito) (2): il movimento di un corpo organico risulta dal concorso di tutte le entilechie corrispondenti ai diversi punti di questo corpo (3). Senza dubbio la proposizione che i corpi sono composti della materia prima e delle monadi come forze o entelechie, presa strettamente alla lettera, è in contraddizione con la dottrina stessa delle monadi, perchè sembra considerare la materia prima come un'altra realtà, mentre secondo questa dottrina tutto il reale si risolve nelle monadi. È evidente che dei due elementi che Leibnitz distingue nella sostanza corporea, egli non può ammettere come reale che l'entelechia, cioè l'anima o la monade, e la materia prima non può essere per lui che un fenomeno, vale a dire un'apparenza. Ma in questa interpretazione, che ci è imposta necessariamente dall'insieme della filosofia leibniziana, noi andiamo incontro ad un'altra difficoltà: è che l'attività delle monadi non può essere, nel senso rigoroso, una forza, cioè una causa *efficiente* (nel nostro senso) del movimento della materia. I movimenti dei corpi, che si pretendono spiegare per l'attività delle monadi corrispondenti, sono dei fenomeni, cioè delle percezioni, di altre monadi; ma fra una monade e un'altra non vi ha azione reale, ma

(1) V. ed. Dut. II, II, 55.
(2) V. *Repl. a Bayle sul sust. dell'arm. prestab.* D. II, 1, 83.
(3) Cfr. *al p. Des-Bosses* 17 marzo 1706 D. II, 1, 269.

Digitized by Google

semplicemente armonia prestabilita. E anche questo è evidente: ma ciò non toglie che assimilando al movimento umano o animale il movimento *spontaneo* della materia inanimata — noi vedremo in seguito come e perchè Leibnitz ammetta questa *spontaneità* — per la supposizione di uno sforzo cosciente, di un'attività psichica, come antecedente anche di questo movimento, egli trovi in quest'assimilazione qualche cosa come una spiegazione del fenomeno (nel senso ordinario e non scientifico della parola spiegazione) (1), e veda, per conseguenza, in quest'antecedente supposto qualche cosa come una causa efficiente, perchè la causa efficiente è un antecedente che *spiega* un fenomeno, e non semplicemente a cui questo segue invariabilmente.

Altre volte la dualità fra la entelechia o forza e la materia prima prende in Leibnitz un' altra forma. È il reale in se stesso, la stessa monade, che viene riguardata come composta di una materia prima e di una entelechia, questa essendo ancora il sinonimo di forza o potenza attiva, e quella di potenza puramente passiva. Per comprendere questa dottrina di Leibnitz, è necessario tener conto di certe sfumature, di certe esitazioni nel concetto della monade, che sono la forma in cui si manifesta, in questo sistema, una contraddizione secondo noi inerente alla essenza stessa del panpsichismo.

Il panpsichismo è una risposta alla quistione: in che consistono gli oggetti esteriori? Questa quistione si presenta d'una maniera pressochè inevitabile dopo che la riflessione scientifica ha distrutto il concetto primitivo e spontaneo dalla *cosa*, che noi costruiamo istintivamente per l'obbiettivazione delle nostre sensazioni (processo a metà incosciente, che studieremo nella 2ª parte). Ciò é perchè il nostro spirito ha una ripugnanza quasi

(1) V. capit. I. § 3.

Digitized by Google

invincibile ad ammettere che i corpi non sono, secondo la profonda analisi di Stuart-Mill, che delle sensazioni attuali o possibili; ma in virtù della tendenza naturale (che spiega secondo noi tutti i concetti metafisici) ad assimilare tutte le nostre idee a quelle che ci sono le più abituali, noi cerchiamo di sostituire al concetto distrutto della *cosa* qualche altro concetto somigliante, che conservi agli oggetti un' esistenza per sè, indipendente dalle nostre sensazioni. Le monadi di Leibnitz, la Volontà di Schotenauer e tutti gli altri concetti analoghi dei metafisici — anzi in generale tutti i concetti trascendenti della cosa in sé — non sono dunque che dei *succedanei* del concetto primitivo della cosa, del corpo; tale è il loro scopo e la loro funzione: così la credibilità e il valore di questi concetti è in ragione diretta (a parità delle altre circostanze) della loro somiglianza, dei loro punti di contatto, col concetto primitivo, con l'idea del corpo della credenza naturale. Ora sembra che il concetto del panpsichismo, preso in tutto il suo rigore, non abbia più alcuna somiglianza, alcun punto di contatto, col concetto naturale del corpo, di cui deve essere il succedaneo—per queste parole *preso in tutto il suo rigore* io voglio dire: se si fa della monade o altre entità analoghe un'essenza puramente spirituale, una semplice serie di stati psichici, di sentimenti, percezioni, appetiti, ecc. — Se il filosofo che ammette le monadi (nel senso leibnitziano) o altre entità analoghe si contenta di questi *succedanei* del corpo della credenza naturale, è perchè egli, coscientemente o incoscientemente, al concetto dell'essenza spirituale aggiunge delle determinazioni che non le appartengono e che non sono che dei residui della idea del corpo. Ciò è perchè, l'idea dello spirito essendo associata d'una maniera quasi indissolubile a quella di un sustrato corporeo, noi non possiamo pensare a una esistenza puramente psichica senza che questo pensiero

Digitized by Google

ci suggerisca quello di un corpo o di qualche cosa di simile, a cui essa inerisca — di là, come vedremo nell'Appendice, il concetto della *sostanza* spirito.—Anche quando il panpsichista afferma recisamente che le essenze spirituali ch'egli mette al posto della materia (monadi, volontà, tendenze, ecc.) non hanno alcuna relazione spaziale, non sono delle *sostanze*, e non consistono che in puri fenomeni psichici — ciò che deve fare se è conseguente, perchè il presupposto del suo sistema è che non vi ha altro d'intelligibile e di certo che il fatto psichico — ; insieme alle essenze spirituali si disegna anche allora innanzi alla sua immaginazione qualche cosa come un corpo che fa da *substratum ;* al suo pensiero cosciente e confessato se ne unisce un altro a metà incosciente e non confessato, che lo mette in contraddizione secreta con se stesso, ma senza di cui la sua ipotesi gli sembrerebbe meno soddisfacente. Ma non tutti i panpsichisti ammettono il concetto rigoroso dello spirito, che non vede in esso che la serie dei fatti dell' esperienza interna, e non gli dà che gli attributi che convengono a questi fatti: un esempio è M. de Birau, che attribuisce risolutamente alle monadi la posizione nello spazio. È evidentemente un vestigio del qualche cosa come un corpo che fa da substratum. Fra i due casi estremi, del panpsichista conseguente in cui il qualche cosa come un corpo resta un pensiero subcosciente e non confessato che non imprime niente di sé nelle dottrine ch' egli apertamente professa, e di quello in cui esso giunge a una dottrina costante e precisa che afferma dello spirito degli attributi che non convengono che alla materia, vi hanno dei gradi intermediari che sarebbe difficile di definire: è in uno di questi che si trova Leibnitz, come si vedrà confrontando talune delle sue proposizioni con talune altre.

In alcuni luoghi noi troviamo in Leibnitz una de-

Digitized by Google

terminazione rigorosa della monade come pura essenza spirituale. « Niente altro conosco, egli dice, nelle monadi se non percezioni ed appetiti ». Non solo la modificazione della monade consiste unicamente nella percezione ed appetito, ma le monadi stesse non sono altro che percezioni ed appetiti (1). Le monadi non sono in un luogo; non hanno sito fra di loro; non vi ha fra di esse alcuna vicinanza o distanza spaziale, e dire che sono conglobate in un punto o disseminate nello spazio, è usare di certe finzioni del nostro spirito, quando pretendiamo d'immaginare le cose che possono soltanto intendersi (2). Le monadi non sono parti dei corpi, non li compongono, non sono ingredienti, ma solo requisiti, della materia (3). L'estensione e la materia non sono che fenomeni, cioé percezioni degli esseri senzienti (4); lo spazio è l'ordine dei fenomeni coesistenti (5).

Il fondo del pensiero di Leibnitz noi lo vediamo, senza dubbio, in questi ed altri luoghi simili. Ma non è meno indubitabile che non è questa la maniera abituale in cui egli si rappresenta le monadi. L'idea che dovremmo formarci di queste secondo la più parte delle sue

---

(1) *Monadol.* 15 - 17. Dut. II. I. 22, *Lett. al p. Des - Bosses* 24 genn. 1713. Dut. II. I. 305, 25 ag. 1713. Dut. 306, 19 ag. 1715. Dut. 314, *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716. Dut. III, 500.

(2) V. *Epist. al p. Des - Bosses* 26 mag. e 16 giug. 1712. Cfr. *Risp. alla 2. Replica di Clark* 12, *Epist. al p. Des - Bosses* 30 apr. 1709. Dut. II. I. 285, *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI. 9 (l'anima non è in un luogo).

(3) *Epist. al p. Des - Bosses* 15 febb., 1712. Dut. II. I. 295, 16 giugno 1712. Dut. 299. 24 genn. 1713. Dut. 304.

(4) *Epist. al p. Des - Bosses* 15 febbr., 26 mag., 16 giug., 20 sett. e 10 ott. 1712 (Dut. II. I. 294 - 295. 297, 298 - 299. 303) e altrove.

(5) *Epist. al p. Des - Bosses* 16 giug. 1712. Dut. II. I. 298.

Digitized by Google

proposizioni, è che esse sono qualche cosa come dei punti animati, cioè senzienti e semoventi, che hanno dei rapporti di spazio o alcun che di analogo, e che non differiscono dalle monadi o centri di forza dei semplici dinamisti che perchè sono anche dotate di sentimento e di volontà. Quest' idea ci è irresistibilmente suggerita dal rapporto fra le monadi e la materia. Leibnitz considera abitualmente i corpi come composti delle monadi, che ne sono gli elementi ultimi, indivisibili. Egli chiama i corpi i *composti* o le *sostanze composte*, e le monadi le *sostanze semplici*. (1) Le monadi sono *le sostanze semplici che entrano nei composti*, cioè nei corpi (2); ne sono gl'*ingredienti* (3); sono gli *elementi delle cose* (4), i *veri atomi della natura* (5), degli *atomi di sostanza*, cioè delle unità vere e prive assolutamente i parti (6), i *primi principii assoluti della composizione delle cose* e *come gli elementi ultimi dell' analisi delle sostanze* (7). I corpi *risultano* da un numero infinito di monadi, cioè di sostanze semplici, indivisibili (8); ne sono degli *aggregati* (9), o delle riunioni (10), e perciò sono chia-

(1) *Monadol.* 1-5 e 9. (Dut. II. I. 20 e 21). *Princ. della nat. e della graz.* 1-3, *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 7, *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716. 1, ecc.

(2) *Monadol.* I.

(3) *Monadol.* 9, *Epist. al p. Des-Bosses* 23 mag. 1716. Dut. II. I. 319. ecc.

(4) *Monadol.* 3.

(5) *Monadol.* 3.

(6) *Sist. della nat. e della comun. delle sost.* Dut. II. I. 53.

(7) *Ibid.*

(8) *Epist. al p. Des-Bosses* 11 marzo 1706 (Dut. II. I. 268), 16 ott. 1706, 16 marzo 1709, 30 apr. 1709 (Dut. 285), *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716. 1, ecc.

(9) *Monadol.* 2, *Lett. a Arnauld* 23 marzo 1690 (Dut. II. I. 46), *Epist. al p. Des-Bosses* 31 lugl. 1709 (Dut. II. I. 287), 26 mag. 1712, 29 mag. 1716 (Dut. 319). ecc.

(10) *Princ. della nat. e della graz.* 1.

Digitized by Google

mati *esseri per aggregazione* (1). I corpi sono delle *moltitudini*, le monadi le *unità* che compongono queste moltitudini (2). Ciò che prova l' esistenza delle monadi è che non vi sarebbero dei composti se non vi fossero delle sostanze semplici, non vi sarebbero delle moltitudini se non vi fossero delle unità: ora i composti o le moltitudini, cioè i corpi, esistono; dunque esistono le sostanze semplici o le unità, cioè le monadi (3). Il significato di quest' argomento é che ogni corpo essendo divisibile, esso è un composto—è, come dice l'autore, una collezione o un ammasso di parti all'infinito — e il composto suppone degli elementi ultimi che lo compongano e che siano assolutamente semplici, cioè senza parti: questi sono le monadi (4). Questo rapporto di composto e componenti che Leibnitz stabilisce fra la materia e le monadi, spiega un' impossibilità logica del suo sistema, che è una delle forme più visibilmente inconcepibili della pseudo-idea d' infinito attuale. La minima porzione di materia contiene, secondo Leibnitz, un numero infinito di monadi (5): ciò è evidentemente perchè, il corpo essendo divisibile all'infinito, se esso è composto di elementi ultimi indivisibili, supposto che la

(1) *Epist. al p. Des - Bosses* 11 marzo 1706 (Dut. 267 e 268), 31 lugl. 1709 (Dut. 287) e 20 sett. 1712 (Dut. 303).

(2) *Princ. della nat. e della graz.* 1, *Sist. nuovo della nat. e della comun. delle sost.* Dut. II. I. 50, 53 e 55, *Epist. al p. Des-Bosses* 16 marzo 1709 e 31 lugl. 1709 (Dut. 287) ecc.

(3) *Princ. della nat. e della graz.* 1, *Lett. a Arnauld* 23 marzo 1690 (Dut. II. I. 46), *Resp. ad Stahl. observ.* 7, ecc.

(4) V. *Sist. nuovo della nat. e della comunicaz. delle sost.* Dut. II. I. 50 e 53.

(5) *Monadol.* 68 - 69 (Dut. II. I. 28), *Princ. della nat. e della graz.* 3, *Epist. al p. Des - Bosses* 14 febbr. 1706 (Dut. II. I. 266), 16 ott. 1706 (Dut. 276), 31 lugl. 1709 (Dut. 287), 20 sett. 1712 (Dut. 303), ecc.

Digitized by Google

materia sia assolutamente continua, questi devono essere in numero infinito. Ma questo ragionamento suppone che il continuo non sia un semplice fenomeno subbiettivo, ma risulti dalla juxta-posizione delle monadi. A dir vero Leibnitz non accetta fra le sue dottrine *confessate* il concetto che il continuo risulta dalla juxta-posizione delle monadi—questo concetto a cui tende da ogni parte la dottrina che il corpo è un aggregato di monadi, non è che una suggestione oscura dell'idea subcosciente di un substratum corporeo o quasi corporeo, che accompagna la sua concezione della monade. — Riconoscendo che il continuo non può constare di punti, egli ne deduce talvolta che la materia non è un continuo: la massa o la materia risulta dalle monadi, ma non è un continuo come lo spazio o la grandezza geometrica; è invece un discreto, una moltitudine composta *in atto* di unità, cioè di elementi indivisibili, in numero infinito, mentre il continuo non ha parti che *in potenza* (1). Da altra parte, per la stessa ragione, egli nega che la monade sia un punto, ciò che non toglie che la immagini come alcun che di simile, chiamandola un punto *metafisico* o *di sostanza* (2). Nelle lettere al padre Des-Bosses, in cui vediamo successivamente tutti gli aspetti sotto cui Leibnitz concepisce le monadi, queste, in relazione alla massa che esse costituiscono, sono paragonate ripetutamente a dei punti (3), anzi, nella strana ipotesi del *vincolo sostanziale* (ch'egli immagina per conciliare la teoria delle monadi con la credenza comune della realtà dei corpi, e

(1) *Epist. al p. Des-Bosses* 31 lugl. 1709 Dut. II. I. 287, *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716. 1.

(2) *Sist. nuovo della nat. e della comunic. delle sost.* Dut. II. I. 53.

(3) V. *Epist. al p. Des-Bosses* 21 lug. 1707 (Dut. II. I. 280), 16 marzo 1709, 30 apr, 1709 (Dut. 285), 15 febbr. 1712 (Dut. 294 e 295).

Digitized by Google

spiegare conformemente alle sue dottrine il dogma cattolico della transustanziazione) sono considerate come veri punti, a cui aggiungendosi il *vincolo sostanziale*, li unisce tra di loro e costituisce con essi il continuo (1).

L'idea che le monadi hanno una posizione nello spazio o qualche cosa di analogo non è una dottrina costante e risolutamente confessata come quella che il corpo è un aggregato di monadi. Ma è evidente che quantunque professi esplicitamente la dottrina contraria, è così che per il solito si rappresenta le monadi. « Ciascuna monade, dice egli in uno dei riassunti del suo sistema, che fa il centro d'una sostanza composta, è *circondata* da una massa composta di un'infinità di altre monadi, che costituiscono il corpo proprio di questa monade centrale ». (2) Il cangiamento di luogo delle monadi o alcun che di simile è implicitamente ammesso in uno degli argomenti di cui tiene maggior conto e in realtà più forti, con cui stabilisce la teoria delle monadi contro la dottrina prevalente di Cartesio, secondo cui la materia consiste nell'estensione. Quest'argomento mette in luce una difficoltà reale della dottrina d'una materia continua e perfettamente uniforme, e noi dobbiamo vedervi uno dei veri motivi della monadologia, perchè una concezione trascendente della cosa in sè della materia, qual è la dottrina di Leibnitz, presuppone la negazione del *realismo naturale*, e questa una critica delle due ipotesi opposte che possono farsi sulla materia dopo che si è soppressa l'obbiettività delle qualità secondarie, cioè quella di una materia continua e perfettamente uniforme, e l'altra di corpuscoli separati da uno spazio vuoto. La difficoltà di cui si tratta è l'impossibilità di concepire il

(1) V. *Epist. al p. Des - Bosses* 15 febbr. 1712 e 29 mag. 1716 (Dut. 320).

(2) Princ. della nat. e della graz. 3.

Digitized by Google

movimento in una massa continua e perfettamente omogenea: Leibnitz mostra che, nell'ipotesi della continuità della materia, per concepire il movimento è necessario rappresentarsi gli stessi luoghi occupati successivamente da porzioni di materia qualitativamente differenti; quindi, nell'assenza di differenze qualitative, in una materia continua il movimento è inconcepibile (1). L'autore ne conclude che tra le diverse parti della materia bisogna ammettere delle differenze qualitative — donde il celebre principio dell'*identità degl'indiscernibili* — e che queste consistono nelle modificazioni delle monadi (2). Lo stesso concetto è ripetuto nella Monadologia, dove dice: « Se le sostanze semplici non differissero per le loro qualità, non potrebbe osservarsi alcun cangiamento nelle cose, poichè ciò che è nel composto non può venire che dagl'ingredienti semplici, e se le monadi fossero senza qualità, non potrebbero distinguersi l'una dall'altra, perchè non differiscono nemmeno per la quantità, e per conseguenza, il pieno essendo supposto, ciascun luogo non riceverebbe sempre nel movimento che l'equivalente di ciò che aveva prima, e uno stato di cose sarebbe indiscernibile dall'altro » (3). Leibnitz immagina evidentemente che nelle diverse parti dell'estensione esistono delle monadi differenti (differenti per i loro stati interni), che queste monadi scambiano la loro posizione, e che nel movimento della materia le stesse posizioni sono occupate

(1) Sulla inconcepibilità del movimento in una materia continua ed uniforme, e in generale sulle impossibilità logiche delle due ipotesi opposte del realismo naturale, della continuità e della discontinuità della materia, confronta il mio opuscolo sulla *Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia*. Io vi ritornerò più ampiamente nella II parte di questo Saggio.

(2) *De ipsa natura sive insita* 13.

(3) *Monadol.* 9.

Digitized by Google

successivamente da monadi differenti. La posizione delle monadi nello spazio è pure supposta in un' altro argomento, egualmente decisivo, contro la dottrina cartesiana della materia—nel quale possiamo vedere, come nel precedente, uno dei punti di partenza della teoria delle monadi. — Esso è fondato sul fatto incontestabile che l' estensione non è un concreto ma un astratto, e che, per conseguenza, farne un'esistenza per sè è realizzare un'astrazione. « Quelli, egli dice, che vogliono che l' estensione stessa sia una sostanza, rovesciano l' ordine delle parole così bene che dei pensieri. Oltre l' estensione bisogna avere un soggetto che sia esteso, cioè a dire una sostanza a cui appartenga d'essere ripetuta o continuata. Perchè l' estensione non significa che una ripetizione o moltiplicità continuata di ciò che è diffuso, una pluralità, continuità, e coesistenza delle parti: e per conseguenza essa non basta per ispiegare la natura stessa della sostanza diffusa o ripetuta, di cui la nozione è anteriore a quella della sua ripetizione ». (1) Quale potrebbe e sere, secondo Leibnitz, questa sostanza, se non quella che egli unicamente ammette, vale a dire la sostanza semplice, la monade? Certo, sarebbe difficile di dire se e sino a qual punto egli avrebbe affermato esplicitamente la supposizione implicitamente ammessa nei ragionamenti precedenti, cioè che le monadi hanno relazioni locali ed esistono nello spazio. Forse non vi ha anche qui che una suggestione oscura dell' idea più o meno incosciente di un substratum corporeo o quasi corporeo degli stati interni delle monadi. Ma essa diviene una dottrina esplicita in quelle stesse lettere al padre Des-Bosses che contengono le proposizioni più rigorosamente panpsichiste che noi troviamo in Leibnitz. L'estensione, dice in una

(1) Lett. 18 giugno 1691 Dut. II. 1. 237. Cfr. Es. dei princ. di Malebr. Dut. II. 1. 205.

Digitized by Google

di queste lettere « è alle cose continuate o ripetute come il numero alle cose numerate; vale a dire, *la sostanza semplice, quantunque non abbia in sè estensione, ha nondimeno posizione, che è il fondamento dell'estensione*, l'estensione essendo la simultanea continua ripetizione della posizione, come diciamo che la linea è prodotta dallo scorrere del punto ». (1) Appresso l'autore negherà energicamente che le monadi abbiano posizione (2): l'idea, venuta per un istante a galla, sarà respinta nuovamente negli strati subcoscienti del suo pensiero.

La dottrina che la monade è costituita di entelechia e di materia prima — che si trova anch'essa nell'epistolario al padre Des-Bosses — si lega evidentemente alla proposizione ultimamente citata. La materia prima, dice l'autore, « è la potenza passiva primitiva o il principio della resistenza, che consiste, non nell' estensione, ma nella condizione dell' estensione (3) e compie l' entelechia o potenza attiva primitiva in modo che ne venga la sostanza perfetta, cioè la monade. Tale materia persiste e aderisce alla sua entelechia, e così da molte monadi risulta la materia seconda (cioè la materia propriamente detta) con le forze derivate, le azioni, le passioni, che non sono se non enti per aggregazione » (4). Evidentemente la materia prima della monade non è che la sua proprietà di avere una posizione: questa materia prima è la condizione dell' estensione perchè (secondo la proposizione sopracitata) l'estensione è « la simultanea continua ripetizione della posizione »; essa è anche la condizione dell' impenetrabilità, perchè questa

(1) *Lett. al p. Des-Bosses* 1 luglio 1707 D. II. 1. 280.

(2) V. n. 2 p. 158.

(3) Cfr. *Lett. al p. Des-Bosses* 15 febbr. 1712: la ateria prima è la condizione dell'estensione e della resistenza.

(4) Ep. al p. Des-Bosses 11 marzo 1706 D. II. 1. 268.

Digitized by Google

proprietà della materia, cioè l'impossibilità che più porzioni distinte di materia occupino simultaneamente lo stesso spazio, risulta da questo fatto elementare, che ciascuna monade ha una posizione distinta, incomunicabile allo stesso tempo ad altre monadi. L'entelechia della monade è il suo contenuto interno o puramente psichico, considerato come forza, come causa del movimento. Secondo questa concezione della monade, che avvicina il suo sistema all'ilozoismo, Leibnitz può trovare nell'attività psichica delle monadi una *causa efficiente*, nel senso stretto, del movimento, perchè questo non è più un semplice fenomeno subbiettivo, ma si risolve nei cangiamenti di posizione delle monadi, e fra un cangiamento di posizione di una monade e il suo stato interno che lo determina, non vi ha semplice armonia prestabilita, ma azione reale, trattandosi di due modificazioni di una stessa monade. Qui la spiegazione antropomorfistica si applica dunque in tutto il suo rigore. L'autore continua a parlare della *materia prima* delle monadi, anche dopo le proposizioni in cui afferma che esse non hanno posizione e non consistono che in percezioni ed appetiti: (1) allora questo termine riceve necessariamente un senso forzato, che non può avere altro scopo che di adattare al nuovo punto di vista una formula nata a un punto di vista radicalmente differente (2).

---

(1) Ep. al. p. Des-Bosses 20 sett. 1712 D. II. 1. 302.

(2) Nel concetto rigorosamente spiritualista della monade, la materia prima, cioè il principio dell'estensione e della resistenza, non può essere che questa proprietà della monade, considerata come semplice serie di percezioni e di appetiti, che è il fondamento del fenomeno materia. Su ciò l'autore non ci dà che l'indicazione che la materia prima è la potenza passiva delle monadi. (*Op. omn.* Dut. II. I. p. 302. Cfr. p. 228. Epist. ad Vagnerum 4 giugno 1710 IV in fine). Siccome altrove accenna

Digitized by Google

Sembrerebbe che fra tutti i sistemi panpsichisti il sistema di Leibnitz sia quello in cui vi avrebbe meno ragione di cercare una spiegazione antropomorfistica del movimento. Leibnitz è un *impulsionista*, cioè ammette

---

all' idea che la materia deriva dalla confusione delle percezioni delle monadi finite, (per cui esse si appariscono come un mondo di oggetti estesi e dotati delle altre proprietà sensibili — v. Teod. § 124 e Replica a Bayle sul sist. dell'arm. prestab., D. II. p. 1. 88, e cfr. Bilfinger Dilucidation. philosoph. § 245 citato in D. II. p. 1. 227); e siccome, d'altra parte, riconduce l'uno all' altro i tre concetti della confusione delle percezioni delle monadi, della loro passività e della loro limitatezza o imperfezione (Monad 51-52 D. II. 1. 26. Repl. a Bayle sul sist. d. arm. prest. D. II. 1. 88, Ep. al p. Des-Bosses 16 giug. 1712 Dut. II. I. 229); noi possiamo dare alla sua indicazione l'interpretazione che la materia prima è la limitazione delle monadi, per cui non hanno del reale che una percezione confusa. Noi possiamo inoltre supporre che, vedendo nella limitazione delle monadi (per cui esse non hanno che una rappresentazione confusa dell'universo il fondamento della materialità, cioè del loro apparire come un mondo di corpi, egli riguarda allo stesso tempo il *come* della limitazione di ciascuna monade (per cui la sua immagine confusa dell'universo ha una o un'altra forma) come il fondamento della località, cioè dell'apparire di essa, o piuttosto del suo fenomeno, in uno 0 in un altro punto dello spazio. Il punto dello spazio corrispondente a una monade è, dice Leibnitz, il punto di vista secondo cui essa si rappresenta l' universo. (Sist. nuovo della nat. e della com. delle sost. D. II. I. 53. Repl. a Bayle sul sist. dell'arm. prest. D. II. 1. 83). Ogni monade infatti ha la rappresentazione dell'intero universo, ma secondo un certo punto di vista. (Monadol. 58-59, Princ. della nat. e della graz. 3 e 12. Lett. ad Arnauld 23 marzo 1690. Repl. a Bayle sul sist. d. arm. prest. D. II. I. 86, Risp. alla IV. Repl. di Clarke 91. Lett. a Dangicourt 11 sett. 1716 I., Teodic. § 291 e § 357. ecc.): questo fa che la sua rappresentazione sia deformata in un senso o in un altro, che p. e. essa ha una percezione più confusa delle

Digitized by Google

che il movimento di un corpo è sempre dovuto all'urto di altri corpi. Ora — stando alle tendenze spontanee del nostro spirito — il movimento per l' urto ci sembra anch' esso, come l'azione volontaria, un fatto che si comprende per se stesso, e proprio non meno di questa (come vedremo nel capitolo seguente) a servire da spiegazione universale dei fenomeni fisici: è solamente quando non possiamo spiegarlo per l' urto che il movimento ci sembra spontaneo, e che noi cerchiamo di spiegarlo assimilandolo all'azione volontaria. Ma Leibnitz ammetteva al tempo stesso e che il movimento è sempre dovuto all'urto e che esso è sempre spontaneo. Per comprendere come le monadi siano delle forze, in altri termini come il panpsichismo per Leibnitz non sia solamente una so-

---

parti che chiama più lontane, e meno confusa di quelle che chiama più vicine. Il punto di vista di una monade a un momento dato è il punto dello spazio che, per ispiegare la sua rappresentazione dell'universo in questo momento, noi dobbiamo supporre come punto di prospettiva. Il luogo che in un dato momento attribuiamo a una monade, o, ciò che vale lo stesso, il punto di vista che le assegniamo, è dunque determinato (se le monadi non consistono che in percezioni ed appetiti) dalla natura delle sue percezioni in questo momento, che le rappresentano una o un'altra prospettiva dell' universo. Secondo questo concetto, quando immaginiamo che la monade cangia di posizione, la realtà che corrisponde a questa immagine è che essa cangia le sue percezioni in modo che l'universo è rappresentato a un punto di vista differente. Allora dire che essa è una forza, che è la causa del proprio movimento o del punto della materia che le corrisponde, significherà che questo cangiamento delle sue percezioni è spontaneo, che è dovuto alla sua propria attività. Così la spiegazione antropomorfistica del movimento prende un' altra forma, la sola che sia logica in un panpsichismo rigoroso, e che, come vedremo, è perfettamente conforme alle dottrine di Leibnitz.

Digitized by Google

luzione del problema del mondo esteriore, ma anche una teotia sulle cause, una spiegazione antropomorfistica dei fenomeni fisici, noi dobbiamo dunque rispondere alla quistione: perchè il movimento, quantunque dovuto all'urto, sembri nondimeno a Leibnitz spontaneo.

La risposta che si presenta a prima vista è che questa è una conseguenza della dottrina dell'armonia prestabilita. Secondo questa dottrina gli stati susseguenti di ciascuna sostanza sono determinati unicamente dai suoi stati precedenti e dalla legge interna che regola il suo sviluppo. Ciò si applica pure alle posizioni successive, cioè ai movimenti, di ciascun punto della materia, ciò che avviene in un punto della materia essendo la manifestazione fenomenale di ciò che avviene nella monade di cui questo punto è il punto di vista. Leibnitz ammette dunque che le posizioni susseguenti percorse da ciascun punto della materia sono determinate dalle posizioni che questo punto ha precedentemente percorse e dalla legge interna che regola la serie delle sue posizioni successive, cioè il suo movimento (1). Così il mo-

(1) Niente non accade in un corpuscolo, dice Leibnitz, « nemmeno per l'urto dei corpi circostanti, che non segua da ciò che è già interno, e che ne possa turbare l'ordine . . . . . Non vi ha della violenza nelle sostanze che al di fuori, e nelle apparenze. E ciò è sì vero che *il movimento di qualsiasi punto che si possa prendere nel mondo, si fa in una linea d'una natura determinata, che questo punto ha preso una volta per tutte, e che niente non gli farà mai lasciare.* Ed è quello che io credo poter dire di più preciso e di più chiaro per degli spiriti geometrici, quantunque queste sorte di linee oltrepassino infinitamente quelle che uno spirito finito può comprendere ». È nell'entelechia, aggiunge l'autore, di cui questo punto è il punto di vista, che si trova propriamente la spontaneità: « l'entilechia esprime la curva prestabilita stessa, di sorta che in questo senso niente vi ha di violento a suo riguardo ». (Repl. a Rayle sul sist. dell' arm. prest. D. II. 1. 83).

Digitized by Google

movimento di un corpo è sempre spontaneo, e non è dovuto che a cause interiori: l'urto di corpi esteriori è l'antecedente costante, ma non la causa, del movimento; fra quest'antecedente e il movimento che lo segue non vi ha connessione causale, ma semplicemente armonia prestabilita.

Ma se la spontaneità del movimento non fosse che una conseguenza della dottrina dell'armonia prestabilita, essa non potrebbe essere una premessa della dottrina delle monadi. Infatti la dottrina dell'armonia prestabilita è essa stessa una conseguenza della dottrina delle monadi. Ammettendo che non vi hanno che esseri spirituali, ogni azione mutua tra gli esseri diviene necessariamente incomprensibile. Noi non comprendiamo che uno spirito agisca su di un altro che per l'intermediario di fenomeni esteriori e sensibili, la parola, il movimento, ecc.: ma l'azione immediata del pensiero sul pensiero, della volontà sulla volontà, in una parola del puro spirito sul puro spirito, se dovessimo ammetterla come un fatto, non potrebbe essere per noi che un mistero inesplicabile. Ora una sequenza che ci sembra incomprensibile, noi non possiamo considerarla come causazione vera, cioè efficiente (se si tratta di una requenza immemediata, fra i cui termini, per conseguenza, non possiamo supporre degl'intermediari esplicativi); perchè causa efficiente significa un fatto, a cui non solo un altro fatto segue invariabilmente, ma che spiega quest'altro fatto, lo fa comprendere. Così il panpsichismo, a meno che non voglia rinunziare all'idea di causa efficiente, deve optare fra due ipotesi: o il monismo, negando ogni distinzione reale fra gli esseri, e ammettendo un essere spirituale unico, che è la sostanza di tutto ciò che esiste— è l'ipotesi che ha scelto Schopenauer, e a cui inclinano alcuni discepoli moderni di Leibnitz—; o un sistema che, ammettendo una pluralità di esseri distinti, nega ogni

Digitized by Google

azione reale fra gli esseri creati (il Creatore fa eccezione perchè onnipotente e imperscrutabile) — è l' ipotesi che ha scelto Leibnitz, conformandosi alla filosofia teologica ordinaria. — Ne segue che se la spontaneità del movimento è un semplice corollario dell'armonia prestabilita, questa essendo alla sua volta un corollario della teoria delle monadi, Leibnitz si aggirerebbe in un circolo vizioso, quando prova l'esistenza delle monadi per la spontaneità del movimento — perchè è a ciò che si riduce la *potenza attiva* della materia—; e noi non potremmo vedere in questa prova un motivo reale della teoria delle monadi, nè considerare questa teoria come una spiegazione antropomorfistica del movimento. Ma siccome è evidente che l'autore la considera come tale (1), noi dobbiamo ammettere ch'egli ha avuto un'altra ragione, indipendente dalla teoria delle monadi e dalle sue conseguenze, per riguardare il movimento come spontaneo, e non vedere nell'urto una causa sufficiente, perfettamente esplicativa, del fenomeno.

Nei fenomeni che lo spirito umano trova i più propri a servire da spiegazione universale delle cose, si verifica spesso questo apparente paradosso (che noi spiegheremo nel cap. IV), cioè che essi ci sembrano al tempo stesso i più intelligibili e i più misteriosi di tutti i fenomeni. In quanto alla comunicazione del movimento per l'urto—che, como abbiamo notato, è uno di tali fenomeni—ciò che vi vediamo sovratutto di misterioso è la conservazione indefinita del movimento impresso, questo lato della legge d'inerzia che fa che il movimento una volta incominciato, nell' assenza di cause esteriori ritardanti, deve continuare per un tempo infinito e con la stessa velocità. L' incomprensibilità di questo fatto (la quale, secondo noi, non è che un fenomeno psicologico, che

(1) V. pag. 146-151.

Digitized by Google

non prova alcun mistero rele nel fatto stesso) si spiega facilmente per la sua contraddizione con le suggestioni spontanee delle nostre esperienze più famlliari. Noi vediamo ciascun corpo che si muove rallentarsi gradualmente e infine ritornare in quiete: ne concludiamo istintivamente che il movimento va perdendosi mano mano e finisce per isparire interamente (1). Da questa incomprensibilità della continuazione indefinita del movimento che il corpo urtante ha impresso nel corpo urtato, alcuni ne hanno concluso che l' urto può essere la causa del cominciamento del movimento, ma la sua continuazione deve avere un' altra causa, cioè una causa misteriosa, una *forza*, richiedente nel corpo che si muove, e la cui azione continua spiega la continuazione del movimento. Ma siccome sarebbe assurdo di dividere il movimento in due tempi, nel primo dei quali esso sarebbe dovuto all' urto del corpo esteriore, e nel secondo alla forza risiedente nel corpo stesso che si muove, altri ne hanno inferito, con più logica, che l' urto non è la causa, ma l' occasione del movimento; che tanto la continuazione quanto il cominciamento di questo sono dovuti allla *vis insita*, cioè risiedente nel corpo che si muove; che l'urto non fa che svegliarne l' attività, e il movimento che lo segue è l'effetto di quest'attività che si spiega continuamente (2). Questa è l' opinione di Leilenitz, salvo che per lui la *vis insita* non è una qualità occulta o un essere misterioso inerente nel corpo che si muove, ma la forza di cui abbiamo coscienza, e la sola, oltre l'urto, che ci sembri intelligibile, cioè lo spirito, che anima il corpo, e lo mette in movimento.

Questa proposizione e le deduzioni precedenti sono

(1) Cfr. cap. IV.

(2) Cfr. Stewart Elem. della filos. dello spir. um. vol. I. c. I. sezione 2.

Digitized by Google

pienamente confermate dai testi dell' autore. Così egli dice: « Bisogna sapere che ai corpi non si dà nuova forza, ma soltanto si determina e si modifica dagli altri quella in essi esistente ». (1) « L'ultima ragione del moto nella materia è la forza impressa nella creazione, che inerisce in ciascun corpo, ma che variamente nella natura viene limitata e ristretta per il conflitto stesso dei corpi.... Una sostanza creata non riceve da un'altra sostanza creata la forza stessa di agire, ma solo i limiti e la determinazione del suo sforzo preesistente, o della sua virtù di agire ». (2) Ciò che prova l' esistenza di quella *vis insita* nei corpi, è sovratutto la proprietà che essi hanno di conservare il movimento ricevuto. In ciò che è meramente passivo (cioè, come sappiamo, nella materia nuda, senza la forza o entelechia) « non vi ha, egli dice, alcuna capacità di ricevere e *ritenere* il movimento ». (3) E altrove più chiaramente: « Quanto è certo che la materia non comincia da se stessa il movimento, altrettanto lo è che il corpo conserva da sè l'impeto che ha una volta acquistato, ed è costante nella sua leggierezza, ossia fa sforzo per perseverare in questa stessa via di cangiamento successivo, in cui è una volta entrata. Le quali attività e entelechie non potendo essere modificazioni della materia prima o della massa, cosa essenzialmente passiva, si deve giudicare perciò che deve trovarsi nella sostanza corporea un'entelechia prima, un primo insomma capace di attività, cioè una forza motrice primitiva, che aggiungendosi all' estensione o a ciò che è puramente geometrico, e alla massa o a ciò che vi ha di puramente materiale, agisce incessantemente, ma è diversamente modificata nel suo sforzo e il suo impeto

(1) *Ep. al p. Des-Bosses* 19 ag. 1715 Dut. II. I, 314.
(2) *De prima, phil. emend.* D. II. I. 20.
(3) *Ep. ad Hoffmann* 27 sett. 1699 D II. I, 260.

Digitized by Google

dagli urti dei corpi ». (1) Questa forza, aggiunge l'autore, è analoga all'anima degli esseri viventi, ed è una sostanza, che egli chiama la monade (2).

Come abbiamo già osservato, la monade non può essere, nel senso rigoroso, una forza, cioè una causa *efficiente* del movimento, perchè un movimento che si pretende un effetto dell'attività di certe monadi, non è che un semplice fenomeno, una percezione, di altre monadi. Conformemente alla dottrina dell'armonia prestabilita, una monade non può essere causa che delle sue proprie modificazioni, per conseguenza, nel concetto rigorosamente spiritualista della monade, che dei suoi proprî stati interni, percezioni o appetiti. Così noi abbiamo accennato in una nota precedente che la proposizione che la monade è causa del movimento, del trasporto da un punto a un altro dello spazio del punto della materia che le corrisponde, non può avere che un significato, perfettamente coerente in un panpsichismo rigoroso, cioè che essa cangia, per virtù propria, le sue percezioni in modo da rappresentarsi l'universo a un altro punto di vista. Il concetto antropomorfistico della causa, nel sistema di Leibnitz, ci si mostra di là sotto un altro aspetto, cioè in quanto esso è applicato, non alla spiegazione generale dei fenomeni fisici, ma a quella degli stati interni delle monadi, dei fenomeni psichici che le costituiscono.

Potrebbe sembrare che in un sistema che nega la realtà della materia, e non ammette altro di reale che il fatto psichico, non vi sia più luogo a parlare di spiegazione antropomorfistica, di un'assimilazione di tutti i fatti reali ai fatti umani, allo scopo di comprenderne l'incatenamento causale. Se si ammette che tutti i fatti

(1) *De ipsa nat. sive de vi ins. 11.*
(2) *Ibid.* 11-12.

Digitized by Google

reali sono dei fatti psichici — dottrina che non può essere che una risposta alla quistione del mondo esteriore — essi si sono già assimilati per ciò stesso ai fatti umani: allora, qualunque sia il fatto che si prenda come tipo della causazione, facendolo servire da spiegazione universale di tutti i fatti, esso sarà necessariamente un fatto umano; sicchè parrebbe che non vi sia motivo di vedere nella scelta di un fatto piuttosto che di un altro una conseguenza della tendenza del nostro spirito ad assimilare tutte le azioni reali all'azione umana, ad elevare questa a tipo universale della causalità. Tuttavia anche questa scelta, in questi sistemi, può essere, ed è effettivamente, una manifestazione di questa tendenza. Tra i fatti che questi sistemi considerano come psichici, ve ne ha una parte, le sensazioni esteriori, che noi siamo abituati a considerare come fatti obbiettivi, fisici, opponendoli, per conseguenza, ai fatti nostri, ai fatti umani: così, in questi sistemi, la tendenza a una spiegazione antropomorfistica delle cose si manifesta in ciò, che i fatti che essi elevano a tipo universale di causazione, facendoli servire alla spiegazione di tutti gli altri, sono presi fra quelli che noi sogliamo considerare come umani, come nostri, e non fra quelli che sogliamo considerare come fisici. È ciò che si vede generalmente nei sistemi *metafisici* che negano la realtà del mondo materiale o la sua esistenza indipendente dallo spirito. In tali sistemi i fatti che si fanno servire da spiegazione universale delle cose, si riducono a due: l'attività interiore del pensiero (sistemi *idealisti*) (1) e l'azione della volontà.

Il fatto *umano*, che Leibnitz eleva a tipo di spiegazione universale dei fatti psichici che, secondo lui, costituiscono il reale, cioè le monadi, è l'azione della volontà.

(1) V. artic. V

Digitized by Google

Le monadi consistono, come sappiamo, in percezioni ed appetiti, e l'appetito è nelle monadi inferiori, cioè nella immensa maggioranza delle monadi, ciò che nella monade dominante dell' uomo è la volontà (1). La monade (e specialmente, come vedremo, le monadi inferiori) è uno specchio dell'universo, ciascuna secondo il suo punto di vista; una rappresentazione del mondo, che cangia secondo i cangiamenti del mondo stesso e quelli del punto di vista della monade (2). Riducendo l' essenza della monade alla rappresentazione dell' universo, Leibnitz crede di trovarvi una spiegazione dell'armonia prestabilita: tutte le monadi essendo delle rappresentazioni dello stesso universo, è questa la ragione per cui esse si accordano fra di loro; basta che una monade sia stata una volta e al cominciamento una rappresentazione dell'universo secondo il suo punto di vista, perchè essa lo sia perpetuamente, lo stato seguente di una monade essendo una conseguenza del suo stato precedente. (3) Le monadi dunque cangiano spontaneamente i loro stati, cioè le loro rappresentazioni dell'universo, secondo una legge interna uniforme, quantunque infinitamente complessa, la cui formula si otterrebbe—è ciò almeno che sembra supporre la spiegazione precedente dell'armonia prestabilita—combinando le leggi dei cangiamenti dell'universo con quelle dei cangiamenti del punto di vista delle monadi (4). Ma i cangiamenti delle rappresentazioni

(1) V. *Comm. de an. brutor.* XII.

(2) V. *Monad.* 56-57, 63, 77. *Princ. della nat. e della graz.* 3, 12, 14, *Respons. ad Stahl. observat.* ad XXI. 2, *Lettera a Dangicourt* 11 sett. 1716. *Repl. a Bayle sul sist. dell' arm. prestabil.* D. II. 1. 86, *Risposta alla IV reptica di Clarke* 91, ecc.).

(3) *Risp. alla IV replica di Clarke* 91. *Lett. a Dagincourt.* 11 sett. 1716, I, ecc.

(4) V. *Repl. a Bayle sul sist. dell'arm. prestab.* e *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. § 403, e cfr. il primo scritto ed. Dut.

Digitized by Google

delle monadi non sono semplicemente spontanei, ma anche, in un senso, volontari: la monade è uno specchio dell'universo, ma uno specchio vivente, cioè dotato di attività (1). Il principio interno dei cangiamenti della monade, cioè al quale è dovuto il passaggio da una percezione ad un' altra, è l' appetito: dalle percezioni del momento precedente la monade passa alle percezioni del momento susseguente, perchè tende a queste percezioni, perchè le desidera, perchè, in certa guisa, le vuole (2) Essa non va alle nuove percezioni per una conoscenza e un' applicazione della formula sapiente che regola i cangiamenti della sua rappresentazione dell' universo; vi va d'istinto, per il semplice impulso di un'appetizione incosciente; perchè tende al bene e rifugge dal male, e le percezioni regolate sono sentite da essa come un bene e le percezioni sregolate come un male (3). La spiegazione di Leibnitz delle percezioni delle monadi ha dei punti di contatto con l'idealismo (che spiega le percezioni esteriori per l'attività del pensiero), perchè una volta che le percezioni si fanno nascere spontaneamente per l'attività dello spirito, esse vengono necessariamente assimilate al pensiero. Ma questa spiegazione si distingue da quelle proprie dei sistemi idealisti, perchè la parte principale è assegnata alla volontà. L'ultima parola della

---

pag. 83 (luogo citato a p. 169 in nota. Ciò però non potrebbe applicarsi strettamente che alle monadi inferiori. V. ciò che diremo in seguito).

(1) *Princ. della nat. e della graz.* 3.

(2) *Monad.* 11-15 e 79, *Princ. della nat. e della graz.* 2-3, *Risp. alla IV repl. di Clarke* 92, *Comment. de an. brutor.* XII, *Epist. al p. Des-Bosses* 23 ag. 1713, *Animadv. circa Theor. Med. Stahl.* III, *Respons. ad Stahl. observat.* ad XXI. 1-2. *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716, ecc.

(3) V. *Princ. della nat. e della graz.* 3.

Digitized by Google

filosofia di Leibnitz, come di ogni altra forma della filosofia antropomorfista (ad eccezione dell' idealismo) è che l' azione volontaria è il tipo unico di ogni azione reale, che la causa universale, il principio di tutto ciò che esiste, è la volontà. Così il sistema di Leibnitz è più vicino di quanto sembrerebbe a prima vista a quegli altri sistemi panpsichisti (Schopenauer, M. de Birran, Wundt, Wallace, ecc.) che vedono nella volontà o in qualche cosa di analogo questa essenza spirituale che è, secondo il panpsichismo, l'*in sè* della materia.

Un'osservazione più importante che dobbiamo fare su questa spiegazione volizionale degli stati interni delle monadi (e per cui la fine della nostra esposizione della dottrina di Leibnitz si legherà col cominciamento) è che essa non è che una versione, in linguaggio rigorosamente panpsichista, della formula che la monade è una forza, una causa efficiente del movimento. L' essenza del panpsichismo consiste in questa proposizione che, come dice Clifford, ciò che si chiama l'universo materiale è la pittura in uno spirito umano dell'universo reale degli elementi psichici. Ne segue, nel sistema di Leibnitz, che il mondo reale delle monadi, costituito di puri fatti psichici, e il mondo fisico fenomenale si corrispondono perfettamente; che per ogni avverimento del primo vi ha un avvenimento *equivalente*, quantunque di natura diversa, nel secondo, e viceversa; in modo che le serie degli avvenimenti che succedono in uno dei due mondi, siano come la traduzione, in un linguaggio differente, delle serie degli avvenimenti che succedono nell'altro (1). Ciò si verifica della maniera più esatta per le monadi inferiori, che non hanno altra funzione che di costituire

(1) Cfr. Taine. L'intellig. p. I. l. IV. c. 2, V e p. II. l. II. c. 1. VII nota finale.

Digitized by Google

l'*in sè* della materia. È a queste monadi che si applica strettamente l'espressione che la monade è uno specchio dell'universo: esse non hanno nè ragione, che non appartiene che alle monadi più elevate, nè la *consecuzione* puramente empirica che, nelle monadi dominanti degli animali, imita la ragione, nè la memoria, su cui questa consecuzione è fondata; (1) le loro oscure percezioni non lasciano in esse alcun eco (2); esse hanno sensazione, ma non nel senso stretto, rappresentazioni. Ciò è provato dall'invariabilità della loro azione esteriore (perchè esse sono le forze animatrici della materia) che mostra che non, vi ha in esse alcun pensiero nè alcuna traccia dell'esperienza passata. Così il seguito delle percezioni di una di queste monadi — cioè, non tenendo conto degli appetiti che determinano il passaggio da una percezione a un'altra, dei suoi stati interni — è, possiamo supporlo, un seguito di prospettive dell'universo, che cangiano secondo i cangiamenti dell'universo stesso e quelli del punto di vista della monade. La monade è sempre una rappresentazione dell'universo, ma a un punto di vista sempre cangiante — la ragione di ciò, come vedremo in seguito, è il movimento incessante di ogni particola della materia —: per conseguenza, quando la monade passa da uno stato ad un altro, ciò che definisce i due stati e la loro differenza, è che la monade nel primo stato si rappresenta l'universo a un punto di vista, nel secondo stato se lo rappresenta a un altro punto di vista. Ma il punto di vista di una monade, a un momento dato, corrisponde al punto dello spazio occupato, in questo momento, dal punto materiale che è il *fenomeno* di questa monade (3). Dunque la posizione del punto materiale, a un tal momento,

(1) V. Monad. 19, 26, 29, Princ. della nat. e della graz. 4 e 5.
(2) V. Princ. della nat. e della graz. 4.
(3) V. la nota (2) a pag. 166.

Digitized by Google

e lo stato interno della monade, cioè la sua prospettiva dell'universo, allo stesso momento, si corrispondono perfettamente, e l'uno dei due fatti dà e indica l'altro, ed è alla sua volta dato e indicato dall'altro. Ed è così che gli avvenimenti del mondo fisico *fenomenale* rappresentano gli avvenimenti del mondo reale delle monadi, poichè i primi non sono che dei cangiamenti di posizioni nello spazio, cioè dei movimenti, e i secondi dei cangiamenti degli stati interni delle monadi, cioè delle loro percezioni. La cosa in sè del fenomeno movimento è dunque il cangiamento delle percezioni delle monadi. Ora se la monade è realmente la causa del movimento, essa deve esserlo del movimento *cosa in sè*, di cui il movimento visibile è l'apparenza. Ma la monade è causa del movimento *per la sua volontà*, poichè è evidente che quando Leibnitz spiega i movimenti della materia per le anime risedenti in questa materia, egli assimila questi movimenti ai movimenti volontari. Ne segue che la *cosa in sè* del movimento, cioè il cangiamento delle percezioni delle monadi, deve essere l'effetto della loro volontà, o di qualche cosa di analogo, che, secondo Leibnitz, è l'appetito. Così la spiegazione antropomorfistica del movimento si trasforma in una spiegazione volizionale dei cangiamenti interni delle monadi.

In riassunto, il concetto che la monade è la causa del movimento si sviluppa, nel sistema di Leibnitz, in tre sensi differenti. Il contenuto *immediato* di questo concetto è una suggestione della pretesa spontaneità del movimento, cioè che nel corpo che si muove vi ha qualche cosa come uno sforzo cosciente, e quindi un'anima che ne è la forza motrice. Ma siccome la monade non può essere la causa che delle sue proprie modificazioni, quest'idea si traduce necessariamente in due altre. L'una che corrisponde a questa specie d'ilozoismo incosciente che è una delle due facce della teoria delle monadi, cioé che la monade è causa del movimento in quanto cangia spon-

Digitized by Google

taneamente la sua posizione nello spazio (quella della sua *materia prima)*. L'altra che corrisponde al panpsichismo rigoroso che è l'altra faccia della teoria, cioè che la monade è causa del movimento in quanto è la causa *volontaria* del cangiamento dei suoi stati interni, che è l'*in sè* del movimento. È questo il solo significato chiaro e logico (per quanto questi termini possono applicarsi a una concezione metafisica) che, secondo i principii *confessati* di Leibnitz, può avere la sua formula che la monade è una forza. Ma sicuramente egli non troverebbe in quest'idea un gran valore esplicativo, se essa fosse scompagnata dal suo inviluppo rappresentativo e sensibile, cioè che la causa dei movimenti dei corpi *che noi vediamo,* dei *fenomeni*, è lo sforzo, l'oscura volontà, delle monadi, che sono i principii animatori di questi corpi.

§ 17. I sistemi dei panpsichisti moderni ci mostrano, come la monodologia di Leibnitz, che il panpsichismo non è solamente una risposta alla quistione del mondo esteriore, ma anche una teoria sulle cause, una spiegazione antropomorfistica dei fenomeni fisici. La prova più evidente di questo fatto è la dottrina di Maine de Biran, che, come Schopenauer e prima di lui, ha ammesso, come si sa, che la volontà è la sostanza di tutte le cose. Secondo questo filosofo noi abbiamo nell'atto volontario, cioè nel fatto di esperienza che l'atto di volontà, come causa, è seguito dal movimento del corpo, come effetto, la percezione immediata del legame causale: mentre gli altri fatti non ci mostrano che le congiunzioni o le sequenze uniformi dei fenomeni, è in questo fatto solo che noi vediamo l'azione di una *causa efficiente*. Così la volontà è per noi il solo tipo che abbiamo per concepire la causa efficiente, e noi dobbiamo perciò necessariamente assimilare alla nostra volontà tutte le *cause efficienti*, tutte le forze della natura (1).

(1) Cfr. § 21.

Digitized by Google

Schopenauer combatte questa dottrina della causazione del suo predecessore. Noi non riconosciamo affatto, egli dice, il vero atto della volontà immediata come qualche cosa di distinto dall'azione del corpo. e i due come legati dal rapporto causale; al contrario i due non fanno che uno, e sono indivisibili. Dall'uno all'altro non vi ha successione; essi sono simultanei. Essi formano una sola e stessa cosa, percepita doppiamente (1). E altrove: Il soggetto conoscente conosce il suo corpo di due maniere differenti, una prima volta indirettamente, come rappresentazione; e poi come qualche cosa che è direttamente conosciuto da ciascuno, e designato col nome di volontà. Ogni atto reale della sua volontà è nello stesso tempo e infallibilmente un movimento del suo corpo; egli non può volere effettivamente un atto senza vederlo prodursi tosto come movimento del corpo. L'atto di volizione e l'azione del corpo non sono due stati differenti, conosciuti obbiettivamente e legati dal principio di causalità; essi non sono fra di loro nel rapporto di causa e di effetto; sono una sola e stessa cosa che ci è data di due maniere differenti, una volta immediatamente, e un'altra volta nell'intuizione e per l'intendimento. L'azione del corpo non è che l'atto obbiettivato (cioè divenuto percettibile all'intuizione) della volontà (2). Ciò è vero tanto delle azioni del nostro corpo quanto delle azioni di tutti i corpi in generale. Ma è evidente con tutto ciò che anche Schopenauer vede nella volontà, non solo la cosa in sè dei corpi, ma anche la ragione esplicativa dei loro movimenti, assimilando tutte le forze della natura alla nostra propria forza umana e cosciente, che è la sola ch'egli crede di comprendere. « Se si è riconosciuto che

(1) *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. franc., vol. II, pag. 58.

(2) Ibid. v. I, l. II, par. 18.

Digitized by Google

è la propria volontà, l'oggetto più immediato della propria coscienza, che costituisce l'essenza intima del proprio fenomeno (cioè del proprio corpo e delle sue azioni); ciò diverrà la chiave per la conoscenza dell'essenza intima della natura intera, se si riporta così a tutti i fenomeni che l'uomo conosce, non immediatamente e mediatamente al tempo stesso, come fa per il proprio fenomeno, ma solo indirettamente, per un sol lato, quello della rappresentazione. Non è soltanto nei fenomeni in tutto simili al suo proprio, negli uomini e negli animali, ch'egli ritroverà, come essenza intima, questa volontà, questa stessa volontà; ma un po' più di riflessione lo condurrà a riconoscere che l'universalità dei fenomeni, sì variati nella rappresentazione, hanno una sola e stessa essenza, la sola che gli è intimamente, immediatamente e meglio d'ogni altra conosciuta, quella infine che nella sua manifestazione più apparente porta il nome di volontà. *Egli la vedrà nella forza che fa crescere e vegetare la pianta, e cristallizzare il minerale; che dirige l'ago calamitato verso il nord; nella commozione che prova quando due metali eterogenei giungono a contatto; egli la ritroverà nelle affinità elettive dei corpi, manifestantesi sotto forma di attrazione o di respulsione, di combinazione o di decomposizione; e sino nella gravità che agisce con tanta potenza in tutta la materia, e attira la pietra verso la terra, come la terra verso il sole.* È riflettendo a tutti questi fatti che, oltrepassando i fenomeni, noi arriviamo alla cosa in sè » (1). « Spinoza dice che, se fosse dotata di coscienza, la pietra, quando un'impulsione la fa volare attraverso lo spazio, crederebbe volare di sua propria volontà. Ed io aggiungo che la pietra avrebbe ragione. L'impulsione è riguardo ad essa ciò che il motivo

(1) *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. franc. vol. I, pag. 176.

Digitized by Google

è riguardo a me; e ciò che nella pietra apparisce come coesione, come peso, come perseveranza nel movimento acquisito, è identico nella sua essenza con ciò che io riconosco in me come volontà, e ciò che essa pure riconoscerebbe per volontà, se essa acquistasse la facoltà di conoscenza ». (1) « L'essenza di ogni energia, latente o attiva, nella natura, è identica con la volontà ». (2 « Sinora si riconduceva il concetto di volontà a quello di forza; io fo il contrario, è il concetto di forza che sussumo a quello di volontà » (3).

Schopenauer vede nella volontà la causa, non solo del movimento, ma anche della finalità nella natura (quantunque egli affermi che questa finalità è puramente fenomenale). Gl'istinti, egli dice, dimostrano della maniera più chiara che degli esseri possono lavorare con la determinazione più decisa per un risultato ch'essi non conoscono, di cui non hanno alcuna rappresentazione. È così che procede pure la natura per produrre gli organismi, e perciò l'autore definisce la causa finale nella natura un motivo che agisce senza essere conosciuto (4). L'idea di fine essendo inseparabile dal concetto di atto volontario, Schopenauer estende quest'idea anche alle azioni fisiche in cui non si vede niente di teleologico. " Questa chiave che abbiamo per comprendere la natura della cosa in sè, e che la conoscenza immediata della nostra propria essenza ha sola potuto darci, noi dobbiamo applicarla egualmente a questi fenomeni del mondo inorganico, che fra tutti differiscono il più da noi. Gettiamo uno sguardo investigatore su tutti questi fenomeni: noi vedremo l'impulso irresistibile con cui le acque cor-

(1) Ibid. p. 203.
(2) Ibid. p. 178.
(3) Ibid. p. 179.
(4) Ibid. vol. II, p. 516 e 501.

Digitized by Google

rono verso gli abissi; la caparbietà con cui la calamita persiste a ritornare verso il polo nord; lo slancio del ferro quando vola verso questa calamita; l'intensità con cui i poli tendono a riunirsi nella corrente elettrica, e che una resistenza non fa che accrescere, come per la vivacità dei desideri umani; noi vedremo ancora il cristallo formarsi quasi istantaneamente e con una regolarità di figura, che evidentemente non è che una tendenza verso più direzioni, tendenza energica e precisa, che una solidificazione subita è venuta a prendere e fissare; noi vedremo pure la scelta, con la quale i corpi sottratti ai legami della solidità e messi in libertà allo stato fluido, si cercano o si fuggono, si uniscono o si separano; infine noi sentiremo direttamente per noi stessi quanto un fardello, di cui il nostro corpo impedisce la tendenza verso la massa terrestre, fa pressione e si appoggia con insistenza sulle nostre spalle, seguendo così la sua unica aspirazione: quando noi avremo attentamente meditato tutto ciò, non ci costerà più un grande sforzo d'immaginazione per riconoscere, anche a una così grande distanza dalla nostra propria natura, questa cosa che, in noi, ricerca il suo scopo rischiarandosi della conoscenza, ma che qui, nelle più pallide delle sue manifestazioni, non ha che delle tendenze cieche, sorde, unilaterati e invariabili; per conseguenza, come il chiarore dell'aurora mattinale porta il nome di luce solare ugualmente che gli splendidi raggi del mezzodì — così questa cosa, essendo da per tutto identica, deve portare qui, come là, il nome di volontà, perchè questo nome designa l'essenza intima di ogni cosa in questo mondo, la sostanza unica d'ogni fenomeno » (1). — La tendenza principale della volontà, negli esseri dotati di conoscenza,

(1) Ibid., vol. I, p. 190.

Digitized by Google

è, in ogni individuo, la propria conservazione, e le forme sotto cui questa tendenza apparisce, si riassumono a cercare ed a inseguire, o ad evitare e fuggire, secondo le occasioni. Queste stesse forme le ritroviamo ai gradi più bassi dell'obbiettivazione della volontà, nelle azioni meccaniche dei corpi. « Qui la tendenza a cercarsi si mostra sotto forma di gravitazione; la volontà di fuggire è la recezione del movimento; la mobilità dei corpi, al seguito di pressione o di urto, oggetto principale della meccanica, non è al fondo che la maniera in cui essi esprimono la loro tendenza alla conservazione. In effetto, i corpi essendo impenetrabili, la mobilità è il solo mezzo per essi di conservare la loro coesione, e perciò la loro esistenza del momento. Il corpo urtato o compresso sarebbe tritato dal corpo urtante o comprimente, se non si sottraesse alla sua forza con la fuga a fine di salvare la propria coesione; quando non può fuggire, esso è schiacciato effettivamente. I corpi elastici, presi in questo senso, sarebbero i corpi più *coraggiosi*, che cercano di respingere il nemico, o almeno di far cessare il suo inseguimento (1) ».

Ma non solo Schopenauer riguarda la volontà come la causa efficiente di tutti i fenomeni fisici, egli sostiene anche, in sostanza, come M. de Biran, che nell'atto volontario, e in esso solo, noi abbiamo l'esperienza della causazione efficiente, che è di là che noi tiriamo questa nozione, e che è perciò che dobbiamo elevare la volontà a tipo di tutte le forze della natura. I movimenti del nostro corpo, percepiti per i sensi esterni, e la successione costante di questi movimenti al seguito di certe impressioni esteriori determinate sarebbero per noi, egli dice, un mistero incomprensibile, esattamente come le

(1) *Ibid.*, vol. II, p. 448.

Digitized by Google

successioni uniformi di tutti gli altri cangiamenti del mondo esterno, se la coscienza della nostra volontà non ci desse la chiave di questo mistero, svelandoci il *meccanismo* intimo delle nostre azioni, e perciò di tutte quelle della natura esteriore. « Per il soggetto puramente conoscente il suo proprio corpo è una rappresentazione come tutte le altre, un oggetto fra gli oggetti; a questo punto di vista le azioni, i movimenti di questo corpo non gli sono altrimenti conosciuti che i cangiamenti di tutti gli altri oggetti dell'intuizione, e gli resterebbero così stranieri e così incomprensibili, se la loro significazione non gli fosse svelata d'una tutt'altra maniera. Egli vedrebbe i suoi atti seguire i motivi che si presentano (cioè certe impressioni esteriori) con la costanza d'una legge naturale, esattamente come i cangiamenti degli altri oggetti si presentano al seguito di cause, di eccitazioni o di motivi. Ma non potrebbe comprendere l'influenza dei motivi (esteriori) più di quanto comprenda l'incatenamento degli altri effetti con le loro cause. L'essenza intima e incompresa di queste manifestazioni e di queste azioni del suo corpo egli la chiamerebbe ugualmente una forza, una qualità o un carattere, secondo che gli piacerebbe, ma senza meglio comprenderla perciò. Ora, non è così; al contrario, l'individuo, il soggetto conoscente, possiede la parola dell'enigma, e questa parola è la Volontà. Questa parola, questa parola sola, gli dà la chiave per conoscere se stesso come fenomeno; è essa che gli rivela la sua significazione, e gli svela il meccanismo intimo del suo essere, delle sue azioni, dei suoi movimenti (1) ». « Se noi facciamo rientrare il concetto di forza in quello di volontà, noi riconduciamo in fatto un'incognita a qualche cosa di eminentemente conosciuto, alla sola cosa che ci sia realmente, immediata-

(1) *Ibid.* vol. I, lib. II, par. 18.

Digitized by Google

mente e interiormente conosciuta» (1). « Noi partiamo da ciò che ci è il più immediatamente e il più completamente conosciuto, da ciò che ci è affatto familiare e vicino, per comprendere ciò che non conosciamo che da lungi, per un sol lato e indirettamente: è il fenomeno più energico, più significativo e più chiaro che deve servirci a spiegare il fenomeno meno perfetto e meno energico. Salvo il mio corpo, io non conosco tutti gli altri oggetti che per un sol lato, quello della rappresentazione; la loro essenza resta per me un profondo mistero, anche quando io conosco tutte le cause dei loro cangiamenti. Non è che per la comparazione di ciò che avviene in me, quando il mio corpo effettua un'azione sotto l'impero d'un motivo, ciò che è l'essenza intima dei cangiamenti che determinano in me le cause esteriori, che io posso rendermi conto della maniera in cui i corpi inanimati cangiano in virtù di cause, e non è che così che io posso comprendere la loro essenza intima; conoscere solamente la causa d'un fenomeno (cioè il suo antecedente costante) non mi apprende niente altro che la regola della sua manifestazione nel tempo e nello spazio (cioè una semplice uniformità di sequenza). E questa comparazione mi è possibile, perché il mio corpo é l'unico oggetto di cui io non conosco solamente un lato, quello della rappresentazione, ma anche l'altro lato, chiamato volontà (2) ». « Dobbiamo imparare a concepire la natura partendo da noi stessi, e non, al contrario, cercare di comprenderci partendo dalla natura. È ciò che conosciamo immediatamente che deve spiegarci ciò che non conosciamo che mediatamente, e non al contrario. Comprendiamo noi meglio forse il movimento della palla provocata da un urto, che il nostro proprio movimento

(1) Vol. I. p. 180.
(2) Vol. I. p. 202.

Digitized by Google

provocato da un motivo? Altri possono crederlo: io affermo che è il contrario » (1). Evidentemente, quando l'autore dice che noi troviamo nell'esperienza delle nostre proprie azioni volontarie le sole causazioni che comprendiamo e di cui conosciamo l'essenza e il meccanismo intimo, mentre le causazioni dell'esperienza esterna sono per se stesse incomprensibili, e lo resterebbero se non fossero spiegate per mezzo delle prime, egli afferma, sotto un'altra forma, la dottrina stessa di M. de Biran, una causazione che si comprende e che può spiegare le altre che non si comprendono, o di cui conosciamo l'essenza e il meccanismo intimo, significando nè più né meno che una causazione efficiente, come ciò che noi diciamo una semplice sequenza invariabile significa precisamente una causazione che per se stessa non si comprende, e che ha bisogno (noi crediamo) d'un intermediario esplicativo.

La stessa riduzione delle forze del mondo fisico all'attività esteriore dello spirito, che abbiamo trovata in Leibnitz, in M. de Biran e in Schopenauer, la ritroviamo pure nei panpsichisti posteriori. Uno di questi è Rosmini. Egli fa consistere la cosa in sè del corpo in un essere spirituale, che chiama il *principio corporeo*; ma a differenza degli altri panpsichisti, vuol conciliare questa dottrina col realismo naturale. Perciò egli attribuisce al corpo le proprietà che gli attribuisce il realismo ordinario; ma questo corpo non esiste altrove che in un *principio sensitivo*, cioè in un altro essere spirituale, come l'oggetto o, come dice l'autore, il termine, di una sua percezione permanente *(sentimento fondamentale)*. Ogni corpo non é dunque che il percepito del suo principio sensitivo; esso non esiste che nella percezione e per la percezione di questo principio sensitivo, e non é che il contenuto di questa percezione;

(1) Vol. II, p. 291.

Digitized by Google

ma essa è permanente, e perciò anche il corpo è permanente. Il principio sensitivo di un corpo non è soltanto il soggetto percipiente in cui il corpo inesiste come suo percepito, ma è anche il principio animatore di questo corpo, l'unione dell'anima e del corpo consistendo appunto in questa percezione permanente che la prima ha del secondo (1). Senza dubbio il motivo principale per cui Rosmini ammette l'esistenza di questi principii sensitivi dei corpi, è di conciliare la fenomenalità della materia col realismo naturale; ma un altro motivo é che egli non trova, all'in fuori di un principio sensitivo, altra causa ammissibile del movimento. Una forza bruta e insensitiva, risiedente nell'interno della materia, non è, egli dice, che un'entità astratta, una qualità occulta come quelle degli scolastici: quand'anche quest'ipotesi non fosse intrinsecamente assurda, essa dovrebbe sempre respingersi, perchè mancante della prima condizione di un'ipotesi legittima, qnella di assegnare, come dice Newton, una *vera causa*, cioè una causa la cui esistenza è già stata costatata per l'osservazione. L'ipotesi di un principio sensitivo e spirituale è l'unica che soddisfaccia a questa condizione, perchè noi non conosciamo altro agente, se non l'anima, che possa determinare spontaneamente un movimento (2). L'autore attribuisce ai principii animatori dei corpi le forze attrattive, a cui riconduce tutte le forze fisico-chimiche che non possono ricondursi alla semplice inerzia della materia e alla trasmissione del movimento per l'impulsione; al principio corporeo non attribuisce immediatamente

(1) V. su queste dottrine di Rosmini il mio opuscolo *Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia.*

(2) V. *Psicologia* 822, 902, 1260, 1850, 1881, 1882 nota 2, 1883, *Teosofia* V 188, 237, ecc.

Digitized by Google

che la conservazione del movimento dovuta all' inerzia della materia, ma non la forza motrice che principia un movimento (1).

Anche Gioberti, nelle sue opere postume, è un panpsichista. La dottrina di Gioberti, in queste opere, si avvicina ai sistemi *idealisti*, di cui parleremo in seguito, perchè egli ammette che il pensiero è l'essenza di tutte le cose; ma essa é un panpsichismo (nel nostro senso), poiché secondo questa dottrina tutti gli esseri, tutte le forze della natura, sono delle forze spirituali, delle anime (2). Anche Gioberti dunque riconduce le forze del mondo fisico all'attività esteriore dello spirito; ma nella sua dottrina quest' ipotesi serve a spiegare, più che la spontaneità del movimento, la finalità dei fenomeni, che non potrebbe essere che una manifestazione dell'intelligenza. Il pensiero costituisce l' essenza di tutte le cose, ma negli esseri differenti esso si trova a gradi differenti di sviluppo. I gradi inferiori dello sviluppo del pensiero sono pure pensiero o intelligenza, ma un' intelligenza iniziale, implicata e che non ha coscienza di sè. Il grado più basso dello sviluppo del pensiero é l' istinto (3). L' istinto ha una conoscenza confusa dello scopo, e lo consegue fatalmente, perchè non è libero. Ogni forza è istintiva; l'entelechia psichica opera per istinto, quando è solo sensibile, e dorme la coscienza (4). La vita e l'istinto essendo azioni ordinate e teleologiche, non possono venire altronde che da un' intelligenza inconscia, fatale e involuta. Questa intelligenza è l' anima, l' interiorità di ogni monade. Essa si sviluppa e passa per va-

(1) V. l'opuscolo citato su Rosmini, fascicolo II pag. 6-7.
(2) *Protologia* ed. Napoli t. II 19-20, 173, 197, 216, 343, ecc.
(3) *Ibid.* t. II p. 24.
(4) *Ibid.* t. II p. 20.

Digitized by Google

rii gradi, che rispondono ai varii ordini delle forze meccaniche, fisiche, chimiche, vegetative, animali, sensitive, razionali (1). Come dalle azioni dei nostri simili, essendo ordinate e teleologiche, noi argomentiamo in essi il pensiero, così, lo stesso ordine teleologico splendendo in tutte le parti della natura, si deve concludere che lo spirito, il pensiero, è l' interiorità di tutte le cose, di tutte le forze della natura. Il solo divario che corre tra l'uomo e gli altri esseri è che in questi la mentalità è istintiva e fatale, mentre nell' uomo è cosciente e libera (2). Dei gradi inferiori della mentalità non possiamo formarci un'idea concreta, ma solo approssimativa e analogica. Il sogno, in cui l'anima, concentrata tutta nella sua interiosità, si crea fatalmente un mondo, e un mondo ordinato, per la virtù plastica dell'immaginazione, e il sonnambulismo, dove il sogno produce una serie di operazioni esteriori spesso difficili e ordinatissime, con una precisione che vince quanto si può fare nella veglia, ci danno una notizia approssimativa sperimentale e concreta della interiorità delle forze cosmiche e dell'essenza dell'istinto (3).

Lotze dà come prova del suo panpsichismo, non solamente che l'essere spirituale è il solo che possa essere concepito come reale, ma anche che è il solo di cui si possa comprendere il modo di azione. Questi motivi della dottrina di Lotze si vedono sufficientemente nei due tratti seguenti: « L'idea di un essere inerte, passivo, di cui i caratteri sono l'impenetrabilità e l'estensione, dotato, nella sua inerzia, di forze sottomesse a delle leggi costanti, è, per la nostra intelligenza, un'idea af-

(1) Pag. 44.
(2) Pag. 64.
(3) Pag. 33-34.

Digitized by Google

fatto incomprensibile: noi non possiamo concepire in che consiste l'essere d'un elemento così definito, nè come l'esistenza può appartenergli sotto questa forma. La nostra intelligenza non si fa assolutamente alcuna idea di quest' essere morto, immobile, che a prima vista ci sembrava sì facile a concepire, perchè esso si presenta a noi, al di fuori, come un punto di legame molto comodo per i differenti rapporti che sono l' oggetto della scienza; noi non abbiamo un' intuizione positiva e immediata che di ciò che è vivente e attivo; è ciò solo che comprendiamo, con ciò solo possiamo simpatizzare perchè ne penetriamo l' essenza: la materia è sempre per noi una figura straniera. Quantunque sia assai bene e assai rigorosamente definita per le determinazioni della forma, della situazione, del movimento e degli altri modi d'azione che vi si legano, la materia resta sempre per noi, in tutte le nostre intuizioni, una sostanza *oscura*, che si muove in una brillante rete di relazioni, sottoposte a delle leggi che noi conosciamo in gran parte e che ci permettono spesso di predire i fenomeni, le forme ch'essa prenderà, senza potere tuttavia dissipare le tenebre che la nascondono in se stessa ai nostri sguardi. La fisica è il più grandioso sviluppo di questa scienza *circa rem*, che ci permette solamente di conoscere i caratteri esteriori, non l' essenza dell'oggetto ». (1) « Noi abbiamo cercato già più volte di mostrare ch' è impossibile di comprendere un principio morto, di comprendere il suo modo d' azione. Quest'idea d' una sostanza inerte può servirci nei nostri calcoli, nei nostri studii sui fenomeni, ma come credere che essa corrisponda a qualche cosa di obbiettivo? Allora di due cose l'una: o ciò in cui non vediamo alcuna traccia di vita spirituale non è per noi che un feno-

(1) *Psicol. fisiologica* trad. franc. pag. 52.

Digitized by Google

meno senza sostanza, o noi dobbiamo ammettere che vi si nasconde tuttavia una vita spirituale. L'idealismo non ha mai potuto fare trionfare la prima ipotesi; il mondo esteriore ha per se stesso troppa realtà per essere mai riguardato come una pura creazione della nostra immaginazione: noi siamo dunque obbligati di cercare la ragione della sua esistenza permanente in un principio spirituale che lo vivifica e che solo può essere riguardato come un essere indipendente» (1). È evidente che quando l'autore dice che un essere inerte dotato di forze, e che non ha per caratteri che l'impenetrabilità e l'estensione, è incomprensibile, che la nostra intelligenza non si fa alcuna idea di un tale essere, che noi non ne penetriamo l'essenza, che la materia è sempre per noi una figura straniera, che è una sostanza oscura, ecc., queste proposizioni significano al tempo stesso due concetti: che la materia, quale la definisce la fisica, non può concepirsi come la reale (ciò che, come vedremo nella 2ª parte di questo Saggio, è perfettamente vero); e che, come dice l'autore nel secondo tratto citato, non si può comprendere il suo modo d'azione, ma solamente quello dello spirito. L'opposizione tra la materia, principio inerte, morto, e lo spirito, principio attivo e vivificatore, ci dice abbastanza che questo modo d'azione dello spirito, che solo comprendiamo (e che per conseguenza deve spiegare tutti gli altri modi d'azione della natura), è sovratutto il modo della sua azione esteriore, come principio della nostra propria forza e di tutte le forze cosmiche.

Questo fatto, che il panpsichismo non è solo una dottrina sulla cosa in sè della materia, ma anche una spiegazione antropomorfistica dei fenomeni fisici, si può osservare facilmente in tutti gli altri autori che ammet-

(1) *Ibid.* c. III § 1.

Digitized by Google

tono questo sistema, altrettanto che nei filosofi precedenti: in Wundt che, come M. de Biran, vede nell'azione volontaria il tipo d'ogni causalità e l'origine stessa di quest'idea (1), e ammette che ogni movimento della materia è la manifestazione di un istinto (2) (riguardando l'azione istintiva come un'azione della volontà in cui non vi ha una scelta fra diversi motivi) (3); in Wallace che, come M. de Biran e Schopenauer, risolve la materia nella forza, e la forza nella volontà; in Renouvier che attribuisce alle monadi dei sentimenti attivi di *attrazione* e di *repulsione* corrispondenti alle attrazioni e repulsioni delle molecole (4); in Taine per cui il lato interno, l'in sè, del movimento dei corpi è qualche cosa di analogo alla sensazione muscolare che accompagna i nostri propri movimenti (5); ecc. In tutte le forme del sistema noi vediamo tutti i movimenti della natura assimilati più o meno al movimento volontario. Evidentemente questo scopo del panpsichismo di fornire, oltre alla cosa in sè, una spiegazione causale dei fenomeni fisici, assimilandoli al movi-

---

(1) « L'idea di *attività* in generale ci è unicamente fornita dalle nostre proprie azioni volontarie, ed è trasmessa da esse a degli oggetti esteriori in movimento » (Wundt *Elem. di psicologia fisiologica* c. 20 § 1 sul principio).

(2) V. la stessa opera c. 24 § 3.

(3) V. la stessa opera cap. XXI. 2.

(4) V. *Nuova Monadologia* XIII. Tuttavia Renouvier non vede nel rapporto tra la volizione e il movimento che un caso dell'armonia prestabilita, e biasima M. de Biran di aver dato al volere « la funzione di un agente interno operante un'azione esterna » (Ibid. nota 26). Anche Renouvier trova l'origine della idea di causa nell'atto della volontà, ma nel suo esercizio interno: (Ibid. nota 27. nota 24, artic. 4, ecc.) è la seconda delle due forme della teoria volizionale della causalità di cui parleremo nell'art. VI.

(5) V. l'*Intelligenza* parte II. lib. II. c. I. VII.

Digitized by Google

mento volontario, è il motivi per cui M. de Biran, Schopenauer e altri panpsichisti fanno consistere la cosa in sè nella volontà piuttosto che in altri fenomeni psichici. Ma anche quando non fa della volontà l'essenza di tutte le cose, il panpsichismo è sempre una spiegazione volizionale del mondo, come l'ilozoismo, con cui ha l'affinità più intima, e la filosofia teologica.

Non vi ha dubbio che questa spiegazione volizionale del panpsichismo non è che l'ombra di una spiegazione. Tra i fatti psichici e i fatti fisici non vi ha in questo sistema alcun legame causale possibile, ma semplicemente un parallelismo. Per ogni fatto fisico vi ha un fatto psichico che gli corrisponde, e viceversa; ma i due fatti non sono che un fatto solo, conosciuto per due vie differenti, una volta per i sensi esterni, e un'altra per la coscienza; la coscienza ci dà la realtà, i sensi esterni il *fenomeno*, cioè l'apparenza, di questa realtà. Allora sul rapporto tra il movimento e la volizione, o altro fenomeno psichico qualsiasi che il panpsichismo dà come ragione esplicativa del movimento, non vi hanno che due ipotesi possibili: o il primo dei due fatti è il *parallelo* del secondo, il fenomeno di cui questo è la realtà — è l'ipotesi di Schopenauer —; o il *parallelo* del movimento, la sua realtà, non é la volizione o l'altro fatto analogo che si assegnerebbe come spiegazione del movimento, ma un fatto successivo, naturalmente sempre psichico, determinato dalla volizione o dal suo analogo—è l'ipotesi di Leibnitz.—Nel primo caso il fatto psichico che si dà come ragione esplicativa del movimento, non ne può essere la causa, perchè ciò equivarrebbe ad essere la causa di se stesso, esso e il movimento essendo un fatto solo, considerato sotto due aspetti differenti. Nel secondo caso questo fatto psichico è una causa, ma non del movimento stesso, ma di un altro fatto che non ha col movimento la più lontana analogia. Il concetto della fenomenalità del movimento.

Digitized by Google

qualunque sia il rapporto che il panpsichista (se il suo panpsichismo è rigoroso) stabilisce tra il movimento stesso e la tendenza psichica al movimento, è necessariamente incompatibile col concetto che questa è la causa di quello, poichè dei due fatti implicati in un rapporto di causazione, l'uno, cioé l'effetto, non esiste più in questa dottrina. Nondimeno questo punto di contatto che il panpsichismo ha con l'ilozoismo, questa rappresentazione della materia non come inerte e, per dire le parole di Lotze, morta, ma vivificata da uno spirito, è quanto basta per dare un sembiante di soddisfazione al bisogno innato che ha l'intelligenza umana di conoscere *le cause* (cioè le cause efficienti e non i semplici antecedenti dei fenomeni). Ciò è perchè conoscere la causa efficiente di un fenomeno e avere la spiegazione di questo fenomeno (nel senso popolare e metafisico della parola spiegazione) non sono che due lati, o piuttosto, due espressioni differenti, di uno stesso fatto mentale, e spiegare un fenomeno (in questo senso della parola) è assimilarlo a un altro fenomeno che ci sembra intelligibile per se stesso. Ora rappresentarsi i corpi in movimento come viventi, animati, è assimilare più o meno il loro movimento al movimento volontario; e tra i movimenti che non possiamo spiegare per l'urto, è questo il solo che ci sembra intelligibile.

Art. 5.

L' idealismo.

§ 18. Vi ha certamente un'immensa distanza tra la filosofia grossolana dell'uomo primitivo, che spiega tutti gli avvenimenti, che egli non comprende altrimenti, attribuendoli a spiriti, folletti, demoni o divinità, e la dottrina delle monadi di Leibnitz, quella della Volontà

Digitized by Google

di Schopenauer, e le altre affini appartenenti allo stesso genere, a cui abbiamo dato il nome di panpsichismo; ma tanto la prima, quanto le ultime, non meno che tutte le altre che noi abbiamo incontrato passando da quella a queste, possono, in ultima analisi, ricondursi sotto lo stesso concetto comune: è che esse, fra le diverse forme della nostra attività, è l'attività volontaria, come determinante un cangiamento nel nostro proprio corpo o nel mondo esteriore, che prendono come tipo delle cause *efficienti* dei fenomeni naturali. Ma noi dobbiamo far menzione ancora di un' altra forma di spiegazione antropomorfistica dei fenomeni, la quale prende per tipo l' uomo, non come dotato di attività esterna, come agente volontario, ma come dotato di attività puramente interiore, come semplice essere pensante. Questa specie del genere antropomorfismo non si riconduce alla formula di A. Comte: la tendenza dello spirito umano, che quest' autore pone all'origine della filosofia teologica, o anche, in generale, della filosofia metafisica, non potrebbe, rigorosamente, rendere ragione di questa forma di filosofia a cui noi alludiamo; tuttavia essa ha il rapporto più intimo con la tendenza di cui parla A. Comte, perchè, in questa filosofia, è ancora sull'attività umana che viene modellata la spiegazione universale dei fenomeni. Questa filosofia è l'*idealismo:* beninteso che noi dobbiamo dare a questa parola *idealismo* un certo senso definito, perchè non è in tutte le dottrine a cui suol darsi questo nome, che si può riconoscere una manifestazione di questa tendenza a spiegare i fenomeni, assimilando alla nostra attività umana il loro *modo essenziale di produzione.* Noi intenderemo dunque per *idealismo* una dottrina in cui la natura viene spiegata per l' attività *immanente* del pensiero, cioè per l' attività dello spirito, non sul proprio corpo o sul mondo esteriore, ma sulle proprie

Digitized by Google

rappresentazioni. Così quantunque ordinariamente siano chiamati idealisti, p. e., tanto Fichte, quanto J. Stuart. Mill o A. Bain, invece, nel senso più ristretto che noi diamo qui alla parola idealismo, questa denominazione conviene al primo, ma non può convenire ai due altri. Poichè quantunque tanto il primo quanto i due altri neghino la *realtà* del mondo esteriore, e risolvano la natura nel sistema delle nostre percezioni, pure vi ha fra di essi una gran differenza, ed è che il primo spiega questo sistema di percezioni, questa natura, considerandola come la creazione e l'opera di noi stessi, come il prodotto dell'attività spontanea del me, del nostro pensiero, e perciò noi lo chiamiamo un *idealista;* mentre i due altri considerano questo sistema di percezioni come dato, non come prodotto da noi, dalla nostra attività pensante, e perciò noi non li chiamiamo *idealisti*. Il tipo della metafisica *idealista*, in questo senso, bisogna cercarlo nel movimento filosofico tedesco, che va da Kant sino ad Hegel: i rappresentanti di questo movimento filosofico, sia che facciano del mondo esteriore un fenomeno subbiettivo (idealismo subbiettivo: Kant e Fichte), sia che ammettano la *realtà* del mondo esteriore, ma risolvendo le cose in pensieri (idealismo obbiettivo: Schelling ed Hegel), tutti ammettono egualmente che il mondo, fenomenale secondo gli uni, reale secondo gli altri, è una produzione dell' attività del pensiero (1).

---

(1) Se si deve stare all'etimologia, anche l'idealismo sarebbe un panpsichismo (meno tuttavia quella forma dell'idealismo che ammette l'esistenza di qualche cosa indipendente dalla rappresentazione, come p. e. il criticismo in quanto ammette l' esistenza reale della cosa in sè). E ciò naturalmente è vero non solo nel senso ristretto che noi abbiamo dato alla parola idea-

Digitized by Google

§ 15. Kant è, come abbiamo detto, un idealista subbiettivo : le cose che noi chiamiamo esteriori non esistono

---

lismo, ma anche nel senso più largo che viene dato ordinariamente a questa parola: p. e., Berkeley, Stuart-Mill, Bain sarebbero anch' essi panpsichisti. Ma il senso che noi abbiamo dato alla parola panpsichismo non è tanto largo quanto importerebbe l'etimologia : noi abbiamo chiamato panpsichismo quella forma di metafisica, il cui carattere essenziale è di vedere nella materia un fenomeno, la cui cosa in sè è spirito. Il panpsichismo nasce dalla quistione : qual è fuori di noi la realtà che corrisponde a questo fenomeno della nostra percezione che noi chiamiamo materia? Tuttavia, oltre che alla ricerca della cosa in sè, questo sistema è pure legato a quella delle cause efficienti, in quanto a nessuno verrebbe in mente di supporre un essere spirituale là dove i suoi sensi non percepiscono che un corpo, se nei fenomeni di questo corpo sensibile egli non credesse di riconoscere alcun che che lo autorizzasse ad attribuire questi fenomeni all' azione di qualche essere spirituale, secondo l' analogia dell'azione del proprio spirito sul proprio corpo. Perciò noi abbiamo considerato il panpsichismo, in quanto esso è legato alla quistione delle cause efficienti, come una manifestazione della nostra tendenza ad elevare l' attività volontaria che si esercita sul nostro proprio corpo o sul mondo esteriore, a tipo della produzione di tutti i fenomeni. L' *idealismo* invece, come abbiamo detto, eleva a tipo della produzione delle cose l' attività interiore del pensiero, non la sua attività esteriore, (cioè l' azione della volontà sui corpi). In quanto alla quistione del mondo esteriore, mentre il *panpsichismo* è anzitutto una soluzione determinata di questa quistione, l'*idealismo* invece sembra conciliabile con qualsiasi soluzione. Esso può negare con Fichte il mondo esteriore, può ammettere con Kant delle cose in sè sconosciute, può con Hegel riconoscere la obbiettività che il senso comune accorda alle apparenze sensibili, può essere dinamista con Schelling, ecc. Ciò che è indispensabile a un sistema idealista non è che questo risultato della critica del realismo— che l'idealista subbiettivo ammette nella sua integrità, ma l'idealista obbiettivo pretende conciliare col realismo stesso—che le cose non esistono indipendentemente dalla rappresentazione, e non sono esse stesse che rappresentazioni.

Digitized by Google

per lui indipendemente dai nostri sensi, al di fuori del nostro spirito; esse non sono, com' egli dice, che *fenomeni* (apparizioni) o rappresentazioni. Al di là dei fenomeni egli suppone un fondamento reale dei fenomeni, una cosa in sè ch'egli chiama *noumeno:* ma egli non intende affermare positivamente l'esistenza dei noumeni, il concetto del noumeno, per la filosofia teoretica almeno, non è che problematico (1). Sin qui la dottrina di Kant non differisce gran fatto da quella di Mill o di Bain: se la sua filosofia si fosse limitata a questa dottrina, essa non sarebbe un idealismo, nel senso che noi abbiamo dato a questa parola; ben più, essa non sarebbe una metafisica, ma un puro empirismo. Kant è un metafisico, perch' egli non si contenta di accettare questo mondo dei fenomeni come un dato ultimo, di cui dobbiamo limitarci a costatare le leggi, cioè le uniformità di sequenza e di coesistenza, e al di là del quale non dobbiamo cercare niente di più; al contrario egli vuole *spiegare* questo mondo dei fenomeni, egli cerca la ragione perchè questi fenomeni sono governati da queste leggi o da queste conformità che noi osserviamo in essi. La metafisica di Kant è un idealismo, perchè questa ragione, questo fondamento dell' ordine dei fenomeni, si trova, secondo lui, nell' attività del pensiero.

La nostra conoscenza secondo Kant è circoscritta nell'esperienza; ma egli distingue nell' esperienza due elementi, la forma e la materia. La materia dell' esperienza sono i dati dei nostri sensi, e noi possiamo supporre che essi siano delle impressioni in noi o delle

(1) V. Anal. l. II, c. III, Fondam. della distinz. di tutti gli oggetti in fenom. e noum. Cfr. Scolio all'anfib. dei concetti riflessi, verso la fine.

Digitized by Google

apparenze delle cose in sè sconosciute: la forma comprende l'ordine o i rapporti reciproci in cui ci vengono presentati questi dati dei sensi, questi materiali della conoscenza. Questa *forma* dell'oggetto della nostra conoscenza non è dovuta all' azione in noi delle cose esteriori sconosciute, dei noumeni, ma si trova preparata nel nostro spirito stesso, e gli è ingenita, niente potendo essere oggetto della nostra conoscenza, senza ricevere questa forma. La forma è così un elemento puramente soggettivo; è il modo determinato dalla natura delle nostre facoltà conoscitive, in cui le cose devono essere da noi rappresentate. La forma è l'elemento comune o permanente della nostra conoscenza; la materia è l' elemento variabile: ciò che vi ha di a priori nella nostra conoscenza appartiene alla forma, ciò che vi ha di a posteriori alla materia. Nella nostra conoscenza, e quindi anche negli oggetti di questa conoscenza, vi ha un duplice elemento formale: vi hanno le forme dell' intuizione sensibile e le forme del pensiero. Le forme dell'intuizione sensibile, che Kant chiama anche intuizioni pure, sono lo spazio e il tempo. Se gli oggetti sensibili sono estesi, se ogni oggetto o fenomeno esteriore è in un certo luogo, ciò è perchè lo spazio è una forma della nostra sensibilità, e noi non possiamo perciò percepire altrimenti i fenomeni che nello spazio. Se tutti gli avvenimenti, comparati fra di loro, sono o simultanei o successivi, se ogni fenomeno occupa una posizione nel tempo, in una parola se vi ha nelle cose che noi conosciamo un prima e un poi, una successione e una durata, ciò è pure perchè il tempo è una forma della nostra intuizione sensibile, e noi non possiamo conoscere niente, nè noi stessi nè le altre cose, senza rivestirlo di questa forma. La successione, il prima e il poi, l' ordine dei fenomeni, non è dunque nelle cose stesse, non è che subbiettivo: indi-

Digitized by Google

pendentemente dallo spirito che conosce, non vi ha alcuna successione, alcuna simultaneità, alcun ordine nei fenomeni stessi. Questa dottrina sul tempo è della più grande importanza nel sistema kantiano, perchè senza questa subbiettività del tempo le forme del pensiero, di cui ora passeremo a parlare, non potrebbero applicarsi ai fenomeni, ai dati della sensibilità. L' applicazione delle forme del pensiero ai fenomeni consiste essenzialmente nel determinare a priori i loro rapporti nel tempo (e col tempo) (1).

Che il tempo è una forma dell' intuizione sensibile è dunque la ragione perchè i fenomeni appariscono nel tempo: ma la ragione per cui essi ci appariscono nel tempo in certi rapporti reciproci determinati, deve cercarsi, non nelle forme della sensibilità, ma nelle forme del pensiero o dell' intendimento. Per esempio, perchè vi ha questa uniformità generale nella successione dei fenomeni, che noi chiamiamo legge della causalità? Questa quistione ha una suprema importanza per Kant, perchè le ricerche scettiche di Hume sulla causalità furono lo stimolo più energico delle ricerche dell'autore del criticismo, furono esse, com'egli dice, che lo risvegliarono dal suo sonno dogmatico. A questa quistione Kant risponde: se vi ha una legge di causalità, cioè una uniformità di sequenza nei fenomeni, ciò non è già perchè vi ha nelle cose stesse un nexus o una forza secreta da cui derivano le congiunzioni costanti che noi osserviamo nei fenomeni: ciò che potrebbero essere le cose in se stesse ci è assolutamente sconosciuto, e la loro esistenza stessa non è che problematica. Questa ragione della uniformità di sequenza dei fenomeni

(1) V. Schemat. dei concetti intell. puri e Deduz. dei conc. intell. puri § 24 e 25 II ediz.

Digitized by Google

Kant non la trova nelle cose stesse, ma in noi, nel nostro pensiero: la causalità si trova, e non si può non trovarsi, negli oggetti conosciuti, perché è una forma dell'intendimento del soggetto conoscente. Ugualmente se negli oggetti conosciuti vi hanno delle sostanze e degli accidenti, cioè delle cose che perdurano nel cangiamento incessante delle loro modificazioni, ciò è perchè la sostanza e l'accidente sono delle forme del nostro intendimento, secondo le quali soltanto noi possiamo avere delle conoscenze. Della stessa maniera, se vi ha negli oggetti dell'esperienza una reiprocità di azione, se le cose conosciute agiscono e reagiscono mutuamente fra di loro, ciò è perchè la reciprocità di azione è una forma del nostro intendimento. La necessità e la contingenza, l'unità e la pluralità, ecc., sono pure delle forme del nostro intendimento: esse si trovano negli oggetti conosciuti, perchè noi siamo forzati dalla natura della nostra facoltà conoscitiva di rappresentarci gli oggetti sotto queste forme.

Le forme dell' intendimento risiedono originariamente nel pensiero stesso: nel loro principio esse sono dunque dei concetti intellettuali puri, cioè indipendenti dall' esperienza e anteriori all' esperienza. Questi concetti intellettuali puri, cioè la causa e l' effetto, la sostanza e l'accidente, la reciprocità d'azione, l'unità, la pluralità, ecc., Kant li chiama *categorie*. Se questi concetti puri dell' intendimento si trovano realizzati nel mondo della nostra esperienza, ciò è perchè noi non possiamo altrimenti conoscere le cose, avere un' esperienza, che secondo queste forme del nostro pensiero.

Ora si comprende facilmente che, lo spazio e il tempo essendo le forme della nostra sensibilità, gli oggetti sensibili o i fenomeni debbano necessariamente apparirci nello spazio e nel tempo: ma come noi ritroviamo nei fenomeni stessi, cioè negli oggetti dell'esperienza, le forme del nostro pensiero?

Digitized by Google

I fenomeni sono per se stessi dei dati dei nostri sensi: come senzienti, noi siamo semplicemente passivi. Ma come dati dei sensi, i fenomeni sono isolati gli uni dagli altri, senza rapporti reciproci: i rapporti reciproci o la congiunzione dei fenomeni, non è un dato dei sensi, cioè della nostra receptività, ma un prodotto della nostra attività, e la nostra attività, quali soggetti conoscenti, consiste nel pensiero o nell' intendimento. L'ordine dei fenomeni, il modo della loro congiunzione, è così il risultato delle forme del nostro pensiero. Questa congiunzione dei fenomeni, per cui essi hanno dei rapporti reciproci, Kant la chiama col nome di sintesi, per indicare che questi rapporti reciproci, quest' ordine dei fenomeni, sono un prodotto della nostra attività. È il pensiero stesso che costruisce il mondo dell'esperienza coi materiali che gli vengono offerti dalla sensazione: i sensi non danno che i materiali isolati e, per dir così, dispersi, ma la forma, l'ordine dei fenomeni, è il prodotto e l'opera del nostro pensiero. L'attività intellettuale, come facoltà che effettua la sintesi, cioè che produce le congiunzioni o l'ordine dei fenomeni, è una attività che sfugge alla nostra coscienza, e Kant la chiama immaginazione produttiva: egli la chiama produttiva per distinguerla dalla facoltà per cui avviene la riproduzione dei fenomeni; l'immaginazione produttiva ci presenta originariamente i fenomeni, in un ordine determinato; l'immaginazione riproduttiva ci rappresenta questi fenomeni, dopo che essi ci sono stati già presentati. Così l' immaginazione riproduttiva non ha importanza per ispiegare la sintesi o i legami dei fenomeni nell'esperienza; ma essi sono spiegati dalla immaginazione produttiva. L'immaginazione produttiva effettua a priori la sintesi dei fenomeni, e in questa funzione essa si conforma a delle regole a priori, che sono i concetti puri dell' intendimento o le categorie.

Digitized by Google

L'immaginazione produttiva costruisce il mondo dell'esperienza, coi materiali dati dai sensi e nelle forme dell'intuizione sensibile; ma i rapporti e i legami che essa introduce tra i fenomeni, dipendono dai concetti puri dell'intendimento. « La sensibilità, dice Kant, dà delle forme, e l' intendimento, delle regole ». Così è lo intendimento, sono i suoi concetti puri, che danno delle leggi ai fenomeni: i concetti intellettuali puri, le categorie, si ritrovano nell'esperienza, perchè sono esse che determinano il modo in cui si presentano i fenomeni nell'esperienza. « Le regole, se sono obbiettive, si chiamano leggi. Quantunque noi apprendiamo molte leggi per l'esperienza, queste leggi non sono tuttavia che delle determinazioni particolari di leggi ancora superiori, fra cui le più elevate (a cui tutte le altre sono sottomosse) procedono a priori dall'intendimento stesso, e non sono imprestate dall'esperienza, ma al contrario danno ai fenomeni la loro legittimità, e devono, per questa ragione stessa, rendere l'esperienza possibile. Lo intendimento non è dunque semplicemente una facoltà di farsi delle regole, comparando dei fenomeni; esso è la legislazione per la natura ». « L'ordine, la regolarità dei fenomeni, ciò che noi chiamiamo natura, è dunque la nostra opera propria: noi non ve la troveremmo, se non vi fosse prima stata messa da noi, dalla natura del nostro spirito » (1).

Le leggi più universali dei fenomeni (p. e., la legge della causalità) sono per conseguenza, secondo Kant, conosciute a priori. Vi hanno così delle conoscenze reali a priori (giudizi sintetici a priori), cioè indipendenti dall'esperienza, e anteriori all'esperienza. L'origine dei giudizi sintetici a priori si trova nelle forme

(1) Analit. l. I. c. II. sez. 3. 1 ediz.).

Digitized by Google

della sensibilità e nelle forme dell' intendimento. Il carattere dei giudizii sintetici a priori è la necessità con cui essi s'impongono al nostro spirito ; questa necessità non si trova mai nelle conoscenze dovute all' esperienza. Il fondamento dei giudizi sintetici a priori, per parte dell'intendimento, si trova nei concetti intellettuali *puri o categorie*. I giudizi fondati su questi concetti sono necessari, perchè questi concetti sono inerenti al nostro intendimento stesso, e le funzioni del nostro pensiero si esercitano naturalmente secondo questi concetti. Kant divide così l' illusione comune a tutti gli avversari della filosofia empirista, di credere ingenite allo spirito delle abitudini mentali, delle associazioni d'idee, la cui origine è certamente dovuta all'esperienza, ma che per la ripetizione sono divenute così necessarie, che ci sembrano affatto naturali ed essenziali alla nostra intelligenza. Questi concetti essenziali della nostra intelligenza, cioè le categorie, Kant pretende dedurli dalle funzioni o forme generali del giudizio (p. e. la categoria di causa e di effetto si deduce dalla forma del giudizio ipotetico, la categoria di sostanza e di accidente dalla forma del giudizio categorico, ecc.). Così se vi hanno nel nostro intendimento questi dati concetti puri o categorie, è perchè vi hanno queste date forme del giudizio (il categorico, l' ipotetico e il disgiuntivo, l'affermativo, il negativo e l' infinito, ecc.): l'esistenza di *tali* categorie è spiegata dall'esistenza di *tali* forme del giudizio.

Nella Critica della ragion pura, come punto di partenza delle sue ricerche, l'autore presenta la quistione: Come sono possibili i giudizi sintetici a priori? cioè: com'è possibile che delle conoscenze, indipendenti dall'esperienza e ad essa anteriori, si riferiscano nondimeno agli oggetti dell'esperienza, ed abbiano un valore obbiettivo? La soluzione del problema é che le idee

Digitized by Google

fondamentali di queste conoscenze a priori, cioè le categorie, quantunque non derivino dall'esperienza, sono esse però che determinano gli oggetti dell'esperienza e rendono questa possibile.

Non bisogna credere tuttavia che il problema fondamentale di Kant sia stato in realtà quello di spiegare la possibilità dei giudizi sintetici a priori. Un filosofo non segue necessariamente nell' esposizione del suo sistema l' ordine stesso con cui questo si è formato. Il sistema criticista è una teoria della conoscenza, per la semplice ragione che gli oggetti conosciuti non esistono per Kant che nella conoscenza. Ma ciò che Kant vuole anzitutto spiegare, come tutti i metafisici, sono gli oggetti stessi della conoscenza, la natura, le leggi e l'ordine dei fenomeni.

Ecco il punto di partenza del sistema di Kant. Gli oggetti, ciò che noi chiamano il mondo esteriore, non sono che il sistema delle nostre percezioni sensibili. Questo sistema delle nostre percezioni ha un fondamento obbiettivo in una realtà esteriore? Noi supponiamo, oltre dei fenomeni, cioè delle nostre percezioni, una cosa in sè sconosciuta; ma l'esistenza di questa cosa in sè è problematica, noi non possiamo affermarla. Ma se non vi ha di certo e di conosciuto che dei fenomeni, se non vi ha che il sistema delle nostre percezioni, come comprendere chè queste percezioni costituiscono appunto un sistema? perchè queste uniformità, quest' ordine sorprendente, questi legami secondo cui i fenomeni, cioè le nostre percezioni, si seguono e si accompagnano? Dov' è il nexus che determina questi accoppiamenti, queste congiunzioni dei fenomeni? qual è la virtù secreta che fa dell'insieme delle nostre percezioni un tutto pieno di ordine e di regolarità, un sistema, un mondo? Ciò che vi ha di particolare nel modo in cui si presenta a Kant il problema di spiegare la natura, è che per gli

Digitized by Google

altri metafisici la natura è un tutto costituito di cose reali o oggettive, per Kant è un sistema di fenomeni, cioè di percezioni sensibili. Il perchè dell'ordine e delle leggi di questi fenomeni, cioè di queste percezioni, Kant non lo cerca nel mondo delle cose reali, delle cose in sè, poichè le cose in sè sono assolutamente sconosciute, e la loro esistenza stessa è problematica. Questo perchè lo cerca in noi stessi, nella nostra attività pensante: l'opera di Kant è realmente un'opera di genio, perchè egli ha scoperto una nuova via, ha trovato una soluzione nuova al problema della metafisica, e questa soluzione non è arbitraria, ma è una di quelle che si presentano naturalmente e inevitabilmente al pensiero umano, dopo che la natura ha cominciato a considerarsi, non come un aggregato di cose in sè, ma come un aggregato di fenomeni o di semplici percezioni sensibili.

Tuttavia la soluzione di Kant non è che una forma nuova dell'antropomorfismo. I metafisici realisti, Leibnitz, Malebranche, ecc., aveano spiegato la regolarità e l'ordine della natura, vedendovi l'opera di una saggezza suprema. Per Berkeley le cose non erano, come per Kant, che dei fenomeni, cioè delle semplici percezioni; ma anch'egli, in quest'ordine e regolarità con cui i fenomeni ci vengono presentati, vedeva l'opera della più sublime intelligenza. I fenomeni, nella loro regolarità, sono, dice Berkeley, un linguaggio per cui l'autore della natura si rivela a noi: nella nostra esperienza sensibile noi ci troviamo in presenza dei segni d'una ragione più larga, d'una volontà più ferma che quelle che si si rivelano nelle costruzioni arbitrarie della nostra immaginazione (*Principii*). Il rapporto del kantismo con la filosofia teologica può compararsi al rapporto dello animismo di Stahl con le spiegazioni anteriori, teologiche o ilozoiste, dell'organizzazione: non è più, secondo

Digitized by Google

Stahl, un dio o un archeo, a noi esteriore, l'artefice della nostra organizzazione: questo artefice siamo noi stessi, l'anima che è il soggetto del nostro pensiero e della nostra coscienza. Così per Kant non è un dio, non è un principio ilarchico il demiurgo che ha prodotto quest'ordine della natura che noi osserviamo: quest'ordine è l'opera di noi stessi; il nostro spirito è l'architetto interiore che costruisce il mondo della nostra esperienza. Il mondo è un poema grandioso creato dalla nostra intelligenza: i concetti intellettuali puri, le categorie, sono come le regole estetiche che il poeta si propone di osservare, o piuttosto come il disegno dell'opera che, nella mente del poeta, precede l'opera reale, e lo guida costantemente nella composizione del suo poema. Ecco la quistione di Kant: Come le sensazioni, che sono le lettere o le sillabe di cui il cosmos, questo poema del nostro spirito, è composto, potrebbero formarlo, per il loro concorso spontaneo, senza l'azione dell'intelligenza? Questa quistione è sotto un'altra forma la nota quistione della filosofia teologica: Come dei caratteri tipografici, gettati a caso, avrebbero potuto formare l'Eneide? (1)

L'idea di considerare l'idealismo kantiano come una specie di antropomorfismo solleverà forse un'obbiezione: se la natura viene concepita come un complesso di fenomeni, cioè di semplici percezioni attuali o possibili, queste non esistendo fuori del nostro spirito, la natura stessa sarà allora un fatto subbiettivo, e per conseguenza un fatto umano. Spiegare la natura per il pensiero sarà così spiegare un fatto umano per un altro fatto umano; mentre l'essenza dell'antropomorfismo consiste nell'assimilare ai fatti umani quelli che non hanno

(1) V. Rousseau *Emilio*, l. IV.

Digitized by Google

con essi una somiglianza reale. Quest'obbiezione non potrà essere completamente risoluta che in seguito: noi mostreremo che la metafisica ha la tendenza a ricondurre ai fatti più familiari della nostra esperienza quelli che sono meno familiari. Ogni concezione antropomorfistica delle cose si conforma a questa tendenza, perchè, tra tutti i fatti della nostra esperienza, la nostra propria attività è necessariamente quello che ci è più familiare. La nostra attività interna, il pensiero, è per noi altrettanto familiare che la nostra attività sulle cose esteriori: ciò fa comprendere perchè l'idealista spiega le leggi o l'ordine con cui si presentano le nostre percezioni sensibili per la nostra attività pensante. Che i fenomeni si presentino secondo delle leggi e un ordine determinato può essere anch'esso un fatto familiare della nostra esperienza; ma noi abbiamo l'abitudine di considerare queste leggi e quest'ordine al punto di vista del realismo, come leggi ed ordine di un mondo di realtà obbiettive. Se dal punto di vista del realismo si passa al punto di vista opposto, che considera le cose come dipendenti dai nostri sensi e non esistenti al di fuori dello spirito, allora queste leggi e quest'ordine dei fenomeni, per quanto possano essere abituali nella nostra esperienza, vengono rappresentati tuttavia sotto un aspetto che non ci è per niente familiare. Così se noi spieghiamo queste leggi e quest'ordine dei fenomeni (considerati come un semplice sistema di percezioni) per la nostra attività pensante, noi ci conformiamo alla tendenza della metafisica, che è di spiegare per i fatti che sono a noi familiari quelli che non lo sono. E questa spiegazione è essenzialmente calcata sul tipo dell'antropomorfismo, perchè il fatto familiare che ci serve a spiegare gli altri fatti, è una forma della nostra attività umana.

Kant ci mostra questa tendenza a ricondurre tutti

Digitized by Google

i fatti a quelli che ci sono i più familiari, non solo in quanto egli spiega le leggi dei fenomeni per l'attività del pensiero, ma ancora in quanto egli cerca di spiegarle per le forme di quest'attività del pensiero che ci sono più familiari. Se le categorie non sono, com'egli pretende, le forme ingenite e necessarie del nostro pensiero, esse sono certamente i concetti e le funzioni più familiari della nostra intelligenza: le forme generali del giudizio, a cui egli riconduce le categorie, se non sono in realtà le forme essenziali dell'attività interna giudicatrice, sono almeno le forme generali della espressione verbale del giudizio, e per conseguenza dei fatti mentali estremamente familiari, più familiari forse che le forme stesse del giudizio, perchè l'osservazione delle parole ci è più abituale che quella dei pensieri (1).

Noi dobbiamo infine domandarci se l'ipotesi metafisica di Kant non si lega alla ricerca delle cause *efficienti*. Noi qui tocchiamo ad una contraddizione del criticismo, da cui è impossibile di liberare questo sistema. L'azione, la causalità, non è per Kant che una categoria, una forma del nostro pensiero, a cui noi possiamo attribuire un valore obbiettivo, ma nei limiti dell'esperienza o del mondo fenomenale, per la ragione che questa forma è una delle condizioni anticipate della possibilità di una esperienza qualsiasi. Al di fuori del fenomeno e dell'esperienza, le categorie non possono più avere alcun valore obbiettivo. Ma è un fatto incontestabile che Kant attribuisce un'azione o un'efficienza all'intendimento e alle categorie nella formazione del mondo dei fenomeni o dell'esperienza (2). Ora quest'attività o efficienza dell'intendimento e delle categorie è un fenome-

(1) Cfr. il Sagg. I, cap. I, paragr. 18.

(2) V. Anal. l. I, c. II, paragr. 14, 15, 24, 26 (II ed.), ecc.

Digitized by Google

no, cioè un'apparenza, o è una realtà? Nel primo caso essa non può spiegare il mondo dei fenomeni, perchè essa stessa fa parte di questo mondo dei fenomeni che si tratta di spiegare. Nel secondo caso, parlando di una azione, di una efficienza, dell'intendimento e dei suoi concetti, non si attribuisce indebitamente alle categorie un valore obbiettivo, al di fuori dei limiti in cui questo valore può esser loro attribuito? Questa contraddizione è troppo essenziale al sistema, perchè essa possa esser tolta senza snaturarlo: noi dobbiamo ammettere che l'efficienza dell'intendimento e dei concetti intellettuali puri è per Kant reale e non fenomenale, quantunque perciò Kant si metta in contraddizione con altri principii del suo sistema. Se quest'efficienza non fosse reale, la spiegazione della formazione dell'esperienza e della possibilità dei giudizi sintetici a priori sarebbe semplicemente illusoria. Il pensiero o l' intendimento è dunque per Kant una vera *causa efficiente* nella formazione del mondo dei fenomeni; e così noi ritroviamo in Kant, sotto un'altra forma, la distinzione tra la causalità fisica o semplice uniformità di sequenza e la causalità metafisica o efficiente. Nel mondo dei fenomeni, la causalità è una semplice uniformità di sequenza: la causa e l'effetto fenomeni sono congiunti, non per la virtù propria della causa, ma per l'attività sintetica del pensiero che li ha congiunti. Quest'azione sintetica dell'intendimento poi non è una semplice uniformità di sequenza, una congiunzione senza connessione; ma noi vediamo qui il nexus, la natura della causa è tale che essa spiega l'effetto: Kant non si limita a costatare il modo con cui i fatti si seguono e si accompagnano, ma egli crede di comprendere il modo essenziale della loro produzione (1).

(1) Cfr. Sagg. I, cap. V, par. 1-7.

Digitized by Google

§ 20. Il sistema di Kant è un idealismo dimezzato, perchè esso non spiega completamente i fenomeni per l'attività del pensiero, ma solo le leggi generali delle loro connessioni, la *forma*, mentre la *materia* è data, non prodotta dal pensiero. I grandi sistemi idealisti usciti dal Kantismo, sia « che facciano delle cose delle semplici percezioni nostre (idealismo subbiettivo: Fichte), sia che conservando loro l'obbiettività, ne facciano delle rappresentazioni di un pensiero eterno e universale (idealismo obbiettivo: Schelling ed Hegel), sono invece un *idealismo assoluto*, perchè, secondo questi sistemi, le cose sono prodotte *interamente* (senza distinzione di *forma* e di *materia*) dall'attività del pensiero, sia individuale, sia universale.

Il carattere speciale di quest'idealismo assoluto dei successori di Kant è il metodo filosofico: la ricostruzione a priori della realtà, lo sforzo di questa filosofia di trasportare alla conoscenza del mondo reale il metodo di deduzione pura della geometria (1), con la pretesa di dedurre da un principio unico tutto il sistema delle conoscenze sull'uomo e sulla natura, sviluppando gradualmente, a partire da questo principio unico, tutto il contenuto della

(1) Hegel biasima Spinoza di aver applicato alla filosofia il metodo geometrico: questo metodo conviene, egli dice, alle *scienze dell'intendimento*, ma non alla filosofia (scienza della *ragione*). Certamente vi ha una gran differenza tra il metodo deduttivo della geometria, il quale non è che l'applicazione più notevole del sillogismo, fondato sul principio dell'*identità*, e il metodo deduttivo di Hegel, che eleva la *contraddizione* a legge fondamentale del pensiero e delle cose. È nondimeno verisimile che nè ad Hegel, nè ai filosofi anteriori che gli apersero la via, sarebbe venuta l'idea di costituire una scienza universale con un metodo puramente deduttivo, se essi non avessero trovato nella geometria l'esempio di una scienza già costituita unicamente con un tale metodo.

Digitized by Google

scienza, per una progressione logica continua, in cui ciascuna conseguenza ottenuta diviene immediatamente il principio di un'altra conseguenza. Questo metodo non ha il valore di un semplice mezzo per arrivare alla spiegazione del mondo, ma è esso stesso, per se stesso e non pei suoi risultati, che costituisce una spiegazione del mondo. Nei sistemi idealisti di cui parliamo, questo lavoro di ricostruzione della natura che avviene nel pensiero riflesso del filosofo, non è che l'imitazione esatta, la riproduzione cosciente, dell'attività spontanea dello spirito che ha costruito questa natura. La formula più espressiva di questa filosofia è il detto di Schelling: «Filosofare sulla natura è creare la natura»; detto che un hegeliano commenta così: « Se queste parole paressero troppo ambiziose, si possono tradurre per queste: filosofare sulla natura è ripensare il gran pensiero della creazione, è riprodurre dal fondo dello spirito per il pensiero le idee creatrici della natura ». In altri termini, le cose non esistono che nel pensiero, nella conoscenza, e l'essere non è che un sistema di pensieri, di conoscenze: la filosofia è la riproduzione, nella coscienza riflessa del filosofo idealista, di questo sistema di pensieri, e la successione logica, l'incatenamento di queste pensieri nel sistema filosofico, rappresenta la successione logica, l'incatenamento degli stessi pensieri nel sistema primitivo da cui l'essere è costituito. La forza che produce il mondo non é dunque altra cosa che l'attività logica dello spirito che produce la scienza; e il meccanismo intimo della produzione delle cose non è altro che il metodo per cui il filosofo passa di conoscenza in conoscenza.

Questa spiegazione idealista del mondo, che assimila *il modo essenziale di produzione dei fenomeni* all'attività logica dell'intelligenza umana, suppone necessariamente che il mondo reale si risolva in idee, in rappresentazioni. Nell'*idealismo obbiettivo*, che intende di conciliare la spie-

Digitized by Google

gazione idealista con la realtà del mondo esteriore, ciò non è possibile che per la identificazione delle cose con le idee, per la dottrina dell' identità dell' essere e del pensiero. La dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero costituisce così una spiegazione del mondo, in quanto lo sviluppo dell'essere si considera come identico allo sviluppo del pensiero, applicando nel senso più stretto la massima di Spinoza: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio revum,* in modo che quest'ordine o questo sviluppo, delle cose al tempo stesso che delle idee, viene concepito sul tipo di questa forma familiare di azione umana, che abbiamo chiamato l'attività logica. Alla spiegazione idealista del mondo, nei sistemi dell'*idealismo obbiettivo* (Schelling ed Hegel), è legata la realizzazione delle astrazioni, cioè dei concetti o dei termini generali. Il metodo o la forma con cui si sviluppa la conoscenza filosofica della natura, che è la stessa cosa che il metodo o la forma con cui si sviluppa quest'attività originaria del pensiero di cui la natura è il prodotto, essendo un metodo puramente deduttivo, e la deduzione volgendo per sua natura su nozioni astratte, su principii generali, ne segue che queste idee creatrici, queste nozioni, che sono le fila di cui, per dir così, la natura è tessuta, non sono che delle idee astratte, delle nozioni generali. Ora essendovi identità tra l'essere e il pensiero, tra la conoscenza e l'oggetto conosciuto, le nozioni astratte e generali si identificano perciò con degli esseri astratti e generali, con delle entità alla scolastica, e così l'idealismo obbiettivo è al tempo stesso un *realismo,* nel senso che quest'ultima parola ha nella filosofia del medio evo. La natura sensibile, adunque, per l'idealismo obbiettivo, è la manifestazione fenomenale di un sistema di nozioni astratte e generali, di cui ciascuna s'identifica col suo oggetto del pari astratto e generale, cioè con una forma, un tipo, una qualità, un fatto generale, e

Digitized by Google

le quali sono tutte legate l'una all'altra da un filo logico continuo, in modo che queste nozioni si concepiscano in un ordine tale, che le antecedenti siano sempre le premesse logiche di quelle che immediatamente le seguono, e le conseguenti siano sempre le conseguenze logiche di quelle che immediatamente le precedono. Nel pensiero del filosofo, che ripensa queste idee creatrici, vi ha tra queste idee un rapporto di anteriorità e di posteriorità che è al tempo stesso logico e cronologico: ma nel pensiero del pensatore eterno, nell'atto eterno del pensiero di cui la natura è la creazione, o come dice Schelling, la espressione obbiettiva, il rapporto di anteriorità e posteriorità fra le idee non può essere cronologico, ma logico soltanto.

Questa forma dell' idealismo possiamo noi considerarla come una risposta alla grande quistione della metafisica, quella delle cause efficienti? Pare a prima vista che si debba rispondere di no. La filosofia, dice Schelling, oltrepassa, come le matematiche, il punto di vista dell'incatenamento causale: un fenomeno non viene spiegato trovandone la causa in un altro fenomeno, ma trovando il principio donde derivano tutti i fenomeni. E in verità una causa essendo un avvenimento che precede un altro avvenimento, sarebbe un errore il dire, nel senso stretto, che la filosofia di cui parla Schelling, si propone la ricerca delle cause. Le *idee* non sono le cause efficienti dei fenomeni, ma piuttosto la loro essenza; le *idee* sono la realtà assoluta, di cui il mondo sensibile è in un certo modo l'apparenza. Le *idee* non sono nemmeno cause, nel senso stretto, di altre *idee*, essendovi fra loro una successione logica, ma non cronologica. Questa filosofia contempla le cose *sub specie aeternitatis:* agl'individui, ai fenomeni transitorii, sostituisce le specie, le forme generali, le leggi eterne dell'esistenza, astrazioni che essa realizza al tempo stesso che trasforma le

Digitized by Google

cose in pensieri. Essa proietta il mondo sensibile in una regione libera da tutte le forme della sensibilità, in una regione extra - spaziale ed extra - temporale, in modo che le cose perdono, per questa proiezione, questa sorta di dimensione che si chiama il tempo. Come il mondo delle *idee* è un'immagine, al di fuori del tempo, del mondo dei fenomeni, così l'incatenamento delle *idee* è un'immagine, al di fuori del tempo, dell'incatenamento dei fenomeni. Il nexus delle *idee* è un nexus causale; ma la successione cronologica è soppressa e non resta che la successione logica.

Le considerazioni che precedono, è bene di notarlo, non rendono conto che d'una maniera incompleta, e per così dire, a metà, dei grandi sistemi idealisti tedeschi succeduti al kantismo. Vi hà in questa filosofia un principio fondamentale ch'è per se stesso indipendente dalla spiegazione idealista del mondo: è la identificazione della *ratio essendi* con la *ratio cognoscendi*, cioè della derivazione ontologica delle cose con la derivazione logica delle conoscenze nella dimostrazione. Questo principio può legarsi facilmente con l'idealismo, come effettivamente è avvenuto nella filosofia tedesca; ma esso costituisce anche, insieme alla realizzazione dei termini generali che è con esso strettamente connessa, la base su cui si fondano i sistemi di Platone, di Spinoza e di altri filosofi che non sono affatto *idealisti*, nel senso che noi diamo alla parola *idealismo* (cioè una spiegazione del mondo per l'attività immanente del pensiero). In un altro capitolo studieremo nella sua generalità questa forma di metafisica caratterizzata dalla realizzazione dei termini generali e dalla identificazione del *principium essendi* col *principium cognoscendi*, cioè la studieremo per se stessa, indipendentemente dalla sua alleanza con l'*idealismo*. Noi vedremo che il punto di vista di questa forma di metafisica non ha per

Digitized by Google

se stesso niente di comune con l' antropomorfismo, quantunque anch'esso sia legato, ma d'un'altra maniera, alla ricerca delle cause efficienti. Allora la metafisica di Schelling e di Hegel ci apparirà sotto un altro aspetto. Il principio di questi sistemi è l'identità del pensiero e dell'essere : noi qui li abbiamo veduti dal lato del pensiero, allora li vedremo dal lato dell'essere.

Noi abbiamo passato in rivista le forme generali, sotto cui l'antropomorfismo si è manifestato nella spiegazione della natura. Questa tendenza ad assimilare il modo di produzione di tutti i fenomeni alla nostra propria attività, sembra così caratteristica dello stato metafisico del pensiero umano, che noi potremmo concludere, applicando alla metafisica stessa ciò che un metafisico, Schopenauer, dice di sè : « Dai tempi più antichi si è considerato l'uomo come un microcosmo. Io ho rovesciato la proposizione, e mostrato che è il mondo che è un macrantropo ». Quest'attività dell'uomo, a cui viene assimilato il modo di produzione di tutti i fenomeni, è la sua attività psichica : nella più parte dei sistemi antropomorfisti la forma esterna di quest'attività, cioè l'azione volontaria; nell'idealismo la sua forma interna, cioè il pensiero. Noi vedremo in seguito perchè crediamo di spiegare i fenomeni assimilando il modo della loro produzione a un modo dell'attività dell'uomo, e perchè questo è una forma della sua attività psichica.

Digitized by Google

Art. 6.

Il concetto di causalità dell'antropomorfismo.

§ 21. Ciò che prova di maniera a non lasciar luogo ad alcun dubbio che l'uomo, assimilando i fenomeni della natura ai suoi propri atti, crede di scoprire così le *cause efficienti* e di comprendere, come dice Comte, *il modo essenziale di produzione* di questi fenomeni, è una teoria psicologica sull'origine della nozione di *causa efficiente*, che è prevalsa in tutte le gradazioni della scuola spiritualista, dacchè la curiosità dei filosofi si è rivolta verso le ricerche di questo genere. Io parlo della teoria, secondo la quale, mentre la natura esteriore non ci presenta che delle semplici successioni regolari di fenomeni senza mai scoprirci l'efficienza causale o il nexus che lega gli antecedenti ai conseguenti, noi troviamo invece una vera *efficienza causale*, e non delle semplici uniformità di sequenza, nella nostra attività umana o puramente animale, sia nel movimento volontario sia nelle azioni interiori dello spirito; e che così è la coscienza della nostra propria attività che ci dà immediatamente l'idea di causa efficiente, che per analogia estendiamo in seguito ai fenomeni del mondo esteriore. Si può ben dire che questa dottrina nasce contemporaneamente alle ricerche della filosofia moderna sulla natura e l'origine delle nostre conoscenze, perchè già se ne trova il germe, com'è stato più volte osservato, nel Saggio di Locke sull'intendimento umano: «Se noi vi facciamo attenzio-

Digitized by Google

ne, egli dice nel capitolo Della Potenza (1), i corpi non ci forniscono, per mezzo dei sensi, un' idea così chiara e così distinta della potenza attiva come quella che ne abbiamo per la riflessione che facciamo sulle operazioni del nostro spirito. Siccome ogni potenza ha rapporto all'azione, e non vi hanno, io credo, che due sorta d'azioni di cui abbiamo l'idea, cioè *pensare* e *muovere*, vediamo donde ci viene l' idea più distinta delle potenze che producono queste azioni. In quanto al pensiero, i corpi non ce ne danno alcun'idea, e non è che per mezzo della riflessione (cioè dell'osservazione interiore) che noi l'abbiamo. Noi non abbiamo nemmeno per mezzo del corpo, alcun'idea del cominciamento del movimento..... Noi non abbiamo l'idea del cominciamento del movimento che per mezzo della riflessione che facciamo su quello che avviene in noi stessi quando vediamo per esperienza che volendo semplicemente muovere delle parti del nostro corpo che erano prima in riposo, noi possiamo muoverle. Sicchè mi sembra che le operazioni dei corpi che noi osserviamo per mezzo dei sensi non ci danno che un'idea molto imperfetta e molto oscura della potenza attiva; poichè i corpi non potrebbero fornirci alcun'idea in se stessi della potenza di cominciare una azione, sia pensiero, sia movimento. » In questo luogo l'autore sembra lasciare ai corpi qualche sorta di attività; ma altrove è più esclusivo: la potenza attiva, egli dice, è l'attributo proprio degli spiriti, e la potenza passiva quello dei corpi (2).

Leibnitz nei *N. Saggi* (3) conviene con Loche che l'idea più chiara della potenza attiva ci viene dallo spi-

(1) L. II, c. XXI, paragr. 4.
(2) C. XXIII, par. 28.
(3) L. II, c. XXI.

Digitized by Google

uto. « Così essa non è, egli dice, che nelle cose che hanno dell'analogia con lo spirito, cioè nelle *entelechie* (che sono le potenze attive delle *monadi*): perchè la materia non denota propriamente che la potenza passiva. » Altrove dice: « Nell'ordine della conoscenza come nell'ordine della realtà le cose spirituali sono anteriori alle materiali, perchè noi percepiamo più interiormente l'anima, che ci è intima, che il corpo, come hanno osservato Platone e Descartes. La forza, voi dite, noi non la conosciamo che per i suoi effetti, e non in se stessa. Io rispondo che sarebbe così, se noi non avessimo un'anima, e non la conoscessimo » (1). E altrove: « È in noi stessi che troviamo le semenze di ciò che apprendiamo, cioè le idee e le verità eterne che ne nascono; e non è sorprendente se, avendo la coscienza di noi stessi, e trovando in noi l'essere, l'unità, la sostanza, l'*azione*, noi abbiamo l'idea di tutte queste cose » (2).

In Berkeley la dottrina ha già la sua forma moderna: egli afferma che la volontà è la sola causa di cui abbiamo qualche esperienza, e perciò egli non ammette che vi sia alcun' altra causalità, alcun' altra potenza, che nell' attività volontaria. L' idea di causa, egli dice nel *De Motu*, ci è fornita dalla coscienza della nostra attività personale, della volontà; l' attività appartiene esclusivamente allo spirito, e i fenomeni sono dei segni, non delle cause, di altri fenomeni. È per metafora che si è potuto parlare, a proposito dei corpi, di sforzi o di tendenze. Noi non conosciamo chiaramente ed evidentemente nei corpi che la figura, il movimento e le proprietà sensibili: se oltre a queste qualità si vuol ammettere in essi un principio del movi-

(1) Epist. ad Berlingium, p. 677, ed. Erdmann.
(2) Lettera ad Hanschius sul platonismo, p. 455 ed. Erdmann.

Digitized by Google

mento, noi confessiamo che esso è una qualità occulta, e che perciò non conosciamo il principio del movimento..... Queste parole forza, peso, gravitazione, non designano delle qualità fisiche: levate dai corpi l'estensione, la solidità, la figura, non resta più niente; parlare di qualche altra qualità è *vocem proferre et nihil concipere.* Del resto tutti i matematici si accordano a riconoscere che i corpi sono inerti, egualmente indifferenti al riposo e al movimento: è l'anima, la cosa pensante, che ha il potere di mettere il corpo in movimento. Bisogna dunque attribuire allo spirito il principio del movimento, e considerare le cose non pensanti come semplicemente mobili ed inerti.

La teoria volizionale della causazione era dunque stabilita prima delle speculazioni di Hume sul principio di causalità: e nel fatto, quando Hume vuol dimostrare che la nostra idea di un rapporto di causazione si riduce per noi a quella di una uniformità di sequenza, e che noi non abbiamo alcun'idea di un legame necessario o di una causa efficiente, egli si vede obbligato di combattere questa dottrina, secondo cui la coscienza ci attesta che la volontà è una causa efficiente, e l'idea stessa di causa efficiente «deriva dalla *riflessione* (nel senso lockiano di questa parola), poichè essa nasce in noi meditando sulle operazioni dell'anima, e sull'impero che la volontà esercita tanto sugli organi del corpo che sulle facoltà dello spirito» (1).

La teoria volizionale acquista una ben più grande importanza dopo di Hume: è questa teoria che i difensori «delle credenze naturali del genere umano» oppongono alla dottrina empirista fondata dallo scettico inglese, secondo la quale noi non abbiamo nozione di cause

(1) Hume Saggio VII.

Digitized by Google

efficienti, e la causazione non è altro che una successione invariabile di fenomeni. Reid, come abbiamo visto, conviene con Hume che i fenomeni esteriori non ci mostrano che le sequenze regolari dei fenomeni, e che le scienze fisiche, anche supponendole pervenute all'ultima perfezione, non potrebbero mettere in luce la causa efficiente di un solo fenomeno della natura. Ma ben altro è il caso per i fenomeni dell'attività umana: « Quando io osservo, egli dice, lo sviluppo di una pianta, dal germe in cui essa era nascosta sino alla maturità, io so che deve esservi una causa capace di produrre quest' effetto, ma non vedo nè la causa nè il modo della sua azione. Al contrario, in certi moti del mio corpo e in certe direzioni del mio pensiero, io so non solamente che questo effetto ha bisogno di una causa, ma eziandio che io sono questa causa; io ho la coscienza di ciò che io fo per produrlo. Ciò donde sembra derivare non solo il concetto di una causa (efficiente), ma il concetto più chiaro che noi possiamo formarci dell'attività, o dello sviluppo della potenza attiva, è la coscienza della nostra propria attività. — Il solo concetto distinto che io posso formarmi della potenza attiva si è che essa è in un essere l'attributo in virtù del quale egli può fare certi atti, se lo vuole. — Se dunque alcuno afferma che un essere può essere la causa efficiente d'un'azione, ed aver la potenza di produrla, sebbene esso non possa nè concepirla nè volerla, egli parla una lingua che io non comprendo affatto. — Mi sembra dunque molto propabile che gli esseri dotati di qualche grado d'intendimento e di volontà possono soli posseder la potenza attiva e che gli esseri inanimati sono puramente passivi e non hanno alcuna attività reale » (1).

(1) *Facoltà attive*. Saggio I, c. V.

Digitized by Google

Iacobi, che in Germania difende le credenze naturali contro di Kant e di Fichte, come Reid in Inghilterra contro di Hume, dice: Se l'uomo non fosse che un essere pensante, s'egli non fosse di più attivo, agente al di fuori, egli non avrebbe l'idea di causa e di effetto. È l'esperienza intima che facciamo della nostra forza, della nostra libera causalità, che ci dà l'idea di causa, e ci fa supporre delle forze da per tutto dove noi vediamo un'azione (1).

Ascoltiamo infine un altro fra i difensori delle credenze naturali, M. de Biran, filosofo al cui nome è legata, più che a quello di qualsiasi altro, la dottrina volizionale. « La nozione di potere o di legame necessario deriva unicamente, dice quest'autore, dalla coscienza interna del nostro potere di agire o dal sentimento della nostra propria causalità appercepita nei movimenti volontari, e per conseguenza in tutti i nostri atti liberi. Il potere e l'energia, cause donde procedono questi movimenti, è un fatto che noi conosciamo immediatamente, *certissima scientia et clamante coscientia;* fatto interiore *sui generis,* distintissimo da tutti gli avvenimenti naturali che l'esperienza comune può rappresentare ai sensi o all'immaginazione come legati gli uni agli altri in un certo ordine abituale di successione; e come questo rapporto di successione differisce (*toto genere*) da quello di causalità, ripugna di dire o di pensare che l'abitudine o l'esperienza ripetuta possa creare il principio (di causalità), o trasformare gli effetti in cause, il contingente in necessario » (2). « Un essere che non avesse mai fatto sforzo non avrebbe in effetto alcuna idea di forza nè per conseguenza di causa efficiente; egli vedrebbe i mo-

(1) *L'idealismo e il realismo.*

(2) *Op. filos* pubbl. da Cousin, t. IV, p. 289-290 *(Opin. di Hume sulla natura e l'origine della nozione di causalità).*

Digitized by Google

vimenti succedersi, una palla, p. e., colpire e cacciare innanzi a sè un'altra palla, senza concepire nè poter applicare a questo seguito di movimenti questa nozione di causa efficiente o forza agente che noi crediamo necessaria perchè la serie possa cominciare e continuarsi » (1). La forza di cui noi abbiamo l'appercezione interna immediata o la coscienza « serve di tipo esemplare a tutte le nozioni generali e universali di cause, di forze, di cui ammettiamo l'esistenza reale nella natura » (2). Una credenza necessaria e invincibile ci forza, dopo che abbiamo preso la causa o la forza in noi stessi, dove ci è data immediatamente, a trasportarne una simile al di fuori a degli esseri che non possiamo conoscere immediatamente (3). « Una forza motrice, distinta da noi, dalla nostra volontà, non può concepirsi in se stessa, ma solo sul modello della nostra volontà attiva » (4).

Noi non citeremo altri rappresentanti della stessa tendenza filosofica; ci contenteremo di dire con Mill che la teoria volizionale è divenuta da qualche tempo uno dei baluardi della scuola intuizionista (5). Eppure questa teoria sembra difficilmente compatibile con una opinione generalmente ricevuta sulla comunicazione tra l'anima e il corpo. Se questa comunicazione è, come si pretende, il più impenetrabile tra i misteri che noi siamo obbligati ad ammettere sulla fede dell'esperienza, se l'azione della volontà sugli organi del movimento è quindi assolutamente incomprensibile, sembra se ne debba concludere che tra la volizione e il movimento eseguito non

(1) T. 4, p. 353 *(Dottr. filos. di Leibnitz).*

(2) T. 3, p. 5 *(Dell'appercezione immediata).*

(3) T. 3, pzg. 156 *(Distinz. tra i fatti psicol. e fisiol).*

(4) T. 3, p. 334 *(Nota su certi passi di Malebranche e di Bossuet).*

(5) Mill *Filos. di Hamilton* trad. franc. pag. 350.

Digitized by Google

vi ha un legame necessario, che i due fatti sono in congiunzione ma non in connessione, e che noi non conosciamo la volontà come causa efficiente. Infatti noi abbiamo distinto la causazione metafisica o efficiente dalla causazione fisica o semplice sequenza uniforme per questo carattere, che nel primo caso noi comprenderemmo perchè un tale effetto seguirebbe da una tale causa, (nell'ipotesi che noi prendessimo conoscenza di qualche causa efficiente), mentre nel secondo, cioè nella causazione fisica, noi sappiamo solamente *che* tale effetto segue da tal causa, ma non ne comprendiamo il *perchè*. In verità quest'obbiezione potrebbe anche dirigersi contro noi stessi: noi infatti abbiamo ammesso che se l'uomo eleva naturalmente la propria attività a tipo di tutti i fenomeni della natura, ciò avviene perchè egli crede così di comprendere questi fenomeni e di scoprirne le cause efficienti; ma se la sua stessa propria attività è per l'uomo ciò che vi ha di più incomprensibile, allora assimilando gli avvenimenti del mondo esteriore ai suoi propri atti, lungi di comprendere meglio questi avvenimenti, egli non farebbe che spiegare *obscurum per obscurius*, nè potrebbe quindi per questo mezzo credere di fare alcun passo nella ricerca delle cause efficienti, se come abbiamo stabilito, è tutt'uno comprendere le sequenze dei fenomeni e conoscerne le cause efficienti. Noi risolveremo più tardi questa difficoltà, per quanto essa ci riguarda: per ora c'importa solamente di notare che alcuni filosofi, anche della scuola delle credenze naturali, vi hanno visto un'obbiezione insolubile contro la teoria volizionale, nel senso almeno in cui essa è stata ammessa dai filosofi precedenti, e per conseguenza essi non hanno trovato una causa efficiente nel movimento volontario, ma soltanto nell'attività puramente interiore dello spirito. Di là una modificazione della teoria volizionale, che noi esporremo con le parole di uno di questi filosofi.

Digitized by Google

« In niuna parte dell'ordine fisico, e al di fuori di noi, dice Degerando, noi vediamo delle cause efficienti. Noi vi scopriamo una successione di fenomeni più o meno generale e costante, e diamo a questi fenomeni il nome di effetti e di cause, perchè la generalità e la costanza di questa successione ci fanno supporre qualche legame nascosto ma reale fra di essi; questo legame, da un'altra parte, ci è impossibile di percepirlo. Nell'azione stessa, che esercitiamo sui nostri organi, nulla percepiamo di più; noi vediamo che il nostro braccio si muove quando abbiamo voluto muoverlo; noi non vediamo in alcun modo che esso si muove perchè l'abbiamo voluto, nè come accade che esso ubbidisca; che sopravvenga una paralisi, l'ubbidienza cessa, senza che potessimo veder di più come e perchè essa ha cessato. Questo legame non è altra cosa che il profondo e impenetrabile mistero dell'unione dell'anima e del corpo, e dei rapporti del morale col fisico. Ma se si penetra più avanti, se l'uomo rimasto solo con se stesso si racchiude nel santuario della sua coscienza; la scena cambia, i veli cadono, l'azione si spiega, il rapporto si scopre; l'anima presente insieme nella potenza che comanda, nell'azione che ubbidisce, percepisce la leva, distingue la molla; perchè essa vede che la volontà si determina pel suo proprio moto, che è l'anima che comanda a se stessa. Finalmente essa contempla una causa (efficiente), causa senza dubbio ancora molto imperfetta e limitata; ma essa ne tira questa nozione feconda di causalità, che trasportata in seguito per le deduzioni della ragione alla cima della scala degli esseri, vi si svilupperà in tutta la sua estensione e in tutta la sua maestà. Che se nei gradi inferiori della scala e nei fenomeni della natura sensibile, noi supponghiamo eziandio delle cause, quantunque non ne conosciamo alcuna che meriti questo nome, che altro è ciò se non una consequenza di questa disposizione ordinaria che ab-

Digitized by Google

biamo a trasportare sulla scena del di fuori i fenomeni del nostro interno, ed a rivestire delle nostre proprie modificazioni gli oggetti posti fuori di noi? Così noi ci rappresentiamo nella natura degli agenti simili a noi. Vedete nell'infanzia della coltura questo giuoco dell'immaginazione prodursi con tanta semplicità ed energia! Vedete come allora l'uomo, pieno della coscienza delle sue forze, anima i venti, i fiori, le meteore, presta a queste cose delle cause spontanee, e popola l'universo di geni! » (1).

Il Galluppi cerca pure nel sentimento della nostra attività interiore la nozione della causa efficiente; ma egli la trova non solo nella volontà, ma anche e sovratutto nell'attività intellettuale e nelle connessioni neces-

(1) La teoria volizionale modificata, quale è formulata nel luogo citato di Degerando, si trova già in Bossuet. Quest'autore, nel suo Trattato del libero arbitrio, dice che è l'atto interno del volere che è una vera azione, ma non il movimento volontario, non avendo noi alcuna idea dell'azione motrice dell'anima. Se tuttavia noi chiamiamo la volontà causa del movimento, è perchè ordinariamente si dà il nome di causa a « ciò che una volta posto, si vede tosto seguire un certo effetto » (in altri termini, la volontà è un antecedente costante, non una causa efficiente, dei nostri movimenti). Quelli che attribuiscono ai corpi delle virtù attive o delle vere azioni, non ne hanno alcuna idea distinta; ma « essendo abituati a trovare in noi una vera azione, cioè la volontà, congiunta ai movimenti che noi facciamo, trasportiamo ciò che è in noi ai corpi che ci circondano ».

I Cartesiani, i quali non vedevano negli agenti materiali, e nello spirito stesso come agente sulla materia, che delle cause occasionali, non potevano riconoscere, nel mondo dell'esperienza, altra forma di attività reale che quella interna dello spirito. Non pare che essi estendessero sino a questa la loro teoria delle cause occasionali: per altro è evidente che non avrebbero potuto negare allo spirito un'attività reale, senza negare al tempo stesso la dottrina del libero arbitrio.

Digitized by Google

sarie del pensiero. Così egli scrive: « Si domanda: 1.° Abbiamo noi una nozione della causa efficiente? 2.° Questa nozione può essere derivata dai sentimenti? 3.° Vi sono dei fatti nella natura i quali si mostrano a noi in connessione, non già solamente in congiunzione? Io ho la coscienza di aver composta quest'opera: essa riguardata come un insieme di conoscenze è una cosa che non esisteva nel mio spirito prima che io l'avessi composta; essa è dunque un effetto. Io l'ho composta con l'esercizio della facoltà meditativa del mio spirito; il mio spirito è dunque l'agente che l'ha composto; esso ne è dunque la causa efficiente. Le conoscenze di cui quest'opera è composta sono in connessione tra di esse: le ultime illazioni suppongono quelle che le precedono e da cui derivano, queste ne suppongono delle altre da cui derivano, finchè giungiamo alle prime illazioni, che derivano da alcune premesse. La composizione dunque di una scienza quale che siasi, di un trattato scientifico, di un discorso, è sufficiente a somministrarci la nozione della causa efficiente e dell'effetto, ed a presentarci dei fatti in connessione. Ma che dico io? è a ciò sufficiente un semplice raziocinio: il sentimento del raziocinio è il sentimento del me che ragiona, del me che deduce, del me che pone in lui una conoscenza. Nel raziocinio lo spirito percepisce una connessione fra l'illazione e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque*. Non solamente il raziocinio, ma qualunque giudizio necessario ci può somministrare la nozione di un agente che produce, e quella della connessione necessaria ha due fatti. Quando lo spirito, meditando su l'idea del circolo, vede immediatamente l'uguaglianza dei suoi raggi, egli ha il sentimento del me che agisce nel giudizio, decomponendo e ricomponendo, e che percepisce la connessione tra il predicato e il soggetto. Hume ammette che lo spirito percepisce necessariamente le ve-

Digitized by Google

rità matematiche che consistono nelle relazioni delle sue idee; ma ciò non è forse ammettere nello spirito dei fatti in connessione? Un rapporto è una percezione in noi, e questa percezione è un effetto necessario dello spirito, il quale paragona le sue idee. Ma non abbiamo noi bisogno di allontanarci dai primi istanti della nostra esistenza intellettuale, per ritrovare i dati necessari per la nozione della causalità. Il sentimento dei primi atti dell'attività intellettuale è a ciò sufficiente. Lo spirito affetto da una moltitudine di sentimenti, incomincia subito dal decomporre questo fascetto d'impressioni, ed il primo effetto di quest'azione sono alcune idee sensibili. Ora vi è una connessione necessaria fra l'azione dell'analisi e l'esistenza di una certa porzione di sentimenti, distinta e separata dall'insieme che in noi si trova; quella coscienza più viva di alcuni oggetti è un prodotto necessario dell'azione dell'analisi, che concentra su di essi lo sguardo dello spirito. La divisione, o un pensiero diviso dagli altri, è un effetto necessario dell'atto intellettuale che divide. Similmente la formazione di un'idea complessa, quale che siasi, è un effetto necessario dell'azione combinata dell'analisi e della sintesi. Lo spirito ritrova dunque la nozione della causa efficiente e della connessione necessaria nel sentimento della propria attività intellettuale, e tutta l'armata delle obbiezioni di Hume é distrutta » (1). È notevole che tutte le volte che Galluppi vuol difendere contro di Hume la conoscenza diretta dell'efficienza causale e delle connessioni necessarie tra i fatti, egli ricorre sopratutto ai rapporti necessari tra le idee e alla connessione logica tra le premesse e la conclusione. Osserviamo che l'applicazione delle idee di Galluppi sulla conoscenza diretta della causalità alla spiegazione universale dei fenomeni sarebbe

(1) Galluppi *Saggio filosofico* t. 4, c. 3, paragr. 20.

Digitized by Google

l'*idealismo*, di cui una delle forme più importanti consiste ad identificare lo sviluppo reale dell'essere allo sviluppo logico del pensiero (1).

Quantunque la più gran parte dei pensatori, che ammettono la teoria volizionale della causazione o qualche altra forma della dottrina che trova nella coscienza della nostra propria attività l'origine e il tipo della nozione della causa efficiente, siano degl'*intuizionisti*, cioè dei filosofi che vogliono fondare sull'intuizione immediata della realtà la legittimità di certe nozioni di cui la filosofia empirista contesta il valore reale o in cui almeno essa non vede dei dati originali ed immediati della coscienza; da ciò non si deve concludere che tali dottrine sul principio di causalità siano proprie esclusivamente alla scuola intuizionista. Anche molti pensatori che rappresentano una tendenza filosofica affatto contraria, ammettono delle dottrine simili. Noi abbiamo visto come nel padre della filosofia sensista si trova già il germe di queste teorie. A Locke possiamo aggiungere Condillac, egli dice: « Vi ha in noi un principio delle nostre azioni, che sentiamo, ma non possiamo definire: esso si chiama *forza*. Noi siamo egualmente attivi rapporto a tutto ciò che questa forza produce in noi, o al di fuori di noi. Noi lo siamo, p. e., allorchè riflettiamo, o allorchè facciamo muovere un corpo. Per analogia noi sup-

(1) Ma Galluppi, oltre che nella coscienza dell' attività interiore dello spirito, trova la conoscenza diretta della causa efficiente nel sentimento di un *fuori di noi* che ci modifica nella percezione. (V. Galluppi *Sag. filos.* t. 2. par. 74, t. 4. par. 21, t. 5, par. 105, ecc.). Quest'idea di Galluppi è legata alla sua dottrina della percezione, secondo la quale vi ha in questa un'intuizione immediata dell'oggetto esteriore, e di più la coscienza di una connessione necessaria fra la sensazione e l'agente esterno causa della sensazione.

Digitized by Google

poniamo in tutti gli oggetti che producono qualche cangiamento, una forza che conosciamo ancora meno (1) ».

In Condillac, come in Locke, la teoria non s'incontra che allo stato embrionale; ma in alcuni dei sensisti posteriori noi la troviamo completamente sviluppata. Così in Lamoriguiere, che ammette quella forma di essa che trova la nozione della causa efficiente nella sola attività interiore dello spirito. « È in noi stessi, egli dice, che troviamo l'idea di causa. Essa deriva dal sentimento del rapporto fra un'azione dell'anima e un cangiamento dell'anima. L'idea di causa ci viene dunque primieramente dal sentimento della nostra propria forza unito al sentimento delle modificazioni che sono prodotte da questa forza. Essa ci viene dal sentimento di un rapporto fra cose che sono in noi (2) ».

Il nostro Gioia ammette invece l'altra forma della teoria, quella che vede il tipo della causazione nel movimento volontario : « Io non posso dubitare, egli scrive, della realtà delle nostre proprie azioni : io sento dentro di me che io posso muovere e che io muovo il mio corpo o differenti parti del mio corpo, che io posso trasportarmi e che mi trasporto da un luogo ad un altro; che io posso vincere e che vinco la resistenza di differenti corpi duri. Da queste azioni che io sento o di cui io ho in me la *coscienza*, deduco la nozione generale di causa e d'effetto. Io chiamo causa ciò che racchiude in sè il principio dell'azione: io chiamo effetto ciò che risulta immediatamente dall'azione. Quest'effetto è un cangiamento che io produco nel mio corpo, o in differenti parti del mio corpo, e per il mio corpo nei corpi ai quali esso si applica, e per questi sopra altri ancora, ecc. ecc. Questo cangiamento è dovuto all'attività o alla forza motrice di

(1) *Trattato delle sensazioni* parte 1. cap. 2.
(2) *Lez. di filos.* t. 2, lez. 12.

Digitized by Google

cui l'anima è dotata; io pongo dunque nella forza motrice dell'anima il principio di tutti i cangiamenti ch'essa produce in me o fuori di me, e do a questo principio il nome generale di causa..... La coscienza della mia forza motrice e degli effetti ch'essa produce mi fa riguardare gli esseri che mi attorniano come altrettanti agenti che esercitano gli uni sugli altri delle azioni rinascenti, donde risultano in questi esseri mille cangiamenti d'effetti diversi. Io non riguardo questi cangiamenti sotto il rapporto puramente ideale di *concomitanza* o di *successione*, ma sotto la relazione *intima* ed *essenziale* della *causa* e dell'*effetto*, dell'agente e del paziente, dell'essere modificato e dell'essere modificatore, della forza e del suo prodotto ».

La teoria volizionale della causalità, come era opposta dagli avversari di Hume alla sua analisi dell'idea di causa, così è stata opposta dagli avversari di Mill all'analisi più netta che ne ha fatto questo filosofo. J. Herschell dice: « Malgrado tutti i tentativi fatti da certi *metafisici* per rovesciare la teoria del rapporto fra la causa e l'effetto, e per sostituirle quella di successione regolare e incondizionale, resta evidente che la concezione di un rapporto più reale e più intimo esiste così profondamente nello spirito umano come quella dell'esistenza d'un mondo esteriore; ed è una cosa strana a dire che il trionfo di questa verità abbia potuto essere riguardato come un progresso di gran valore nel dominio ldea filolosofia. Al momento in cui mettiamo la forza in opera per imprimere il movimento alla materia, o per necetralizzare un'altra forza, la coscienza immediata d'uno sforzo apparisce, e ci dà la convinzione intima di potere e di causazione (efficiente) in ciò che riguarda il mondo esteriore. » « Nel senso mentale di sforzo che può apprezzare ogni uomo che compie un atto di volontà, e che proviamo allorchè passiamo dalla determinazione di fare

Digitized by Google

una cosa alla sua esecuzione, noi troviamo la concezione di una causazione (efficiente) immediata e personale che non si può negare. »

Fra gli autori contemporanei che ammettono la teoria volizionale della causalità, basterà di ricordare Wundt e Renouvier, alle cui dottrine abbiamo accennato in un paragrafo precedente (1).

§ 22. Un esame introspettivo applicato alle conoscenze che noi abbiamo dei vari rapporti di causazione tra i fenomeni, ci mostra che la teoria volizionale e le altre forme della dottrina che vede nella nostra propria attività il tipo e la sorgente dell'idea di *efficienza causale*, non sono prive affatto di una base psicologica. Confrontiamo infatti questa proposizione: « la nostra volontà ha il potere di muovere le nostre braccia » con quest'altra: « i corpi hanno la forza di attirarsi in ragione inversa del quadrato della loro distanza », o con un'altra qualsiasi che esprima una di queste conoscenze sulle leggi della natura che noi dobbiamo unicamente agl'insegnamenti della scienza. È evidente che, quantunque le dee proposizioni confrontate non indichino l'una e l'altra che dei rapporti costanti, delle sequenze uniformi tra certi fenomeni, e quantunque perciò, al punto di vista obbiettivo, possa non esservi, e secondo noi non vi è certamente, alcuna differenza tra la successione regolare della volizione e del movimento e un'altra qualunque delle successioni regolari o rapporti di causazione che noi conosciamo nella natura; la cosa però cangia d'aspetto, se noi portiamo la quistione sul terreno psicologico, cioè se noi esaminiamo, non più in che possano distinguersi le due sequenze di fenomeni considerate in se stesse, ma invece se vi sia una differenza nell'impres-

(1) V. § 17, pag. 195.

Digitized by Google

sione che le due conoscenze fanno nel nostro spirito. Ora in ciò vi hanno certamente fra i due rapporti di causazione delle differenze importanti. 1.° Il legame fra la volizione e l'esecuzione del movimento voluto ci sembra affatto naturale, mentre il rapporto tra la esistenza simultanea di due corpi a una certa distanza reciproca e il movimento di attrazione dei due corpi l'uno verso l'altro ci pare semplicemente arbitrario. Noi avremmo difficoltà a concepire un mondo, in cui tutte le volte che gli uomini avessero la volontà di muovere un membro, ne muovessero invece un altro: al contrario noi immaginiamo facilmente che la natura avrebbe potuto essere costituita in modo che da queste stesse condizioni da cui attualmente segue un movimento di attrazione, ne seguisse invece un'altra specie di movimento, p. e. di repulsione, ovvero l'assenza di qualsiasi nuovo movimento; quest'ultima ipotesi sembrerebbe anche più naturale di quella che si verifica nel mondo reale. I primi newtoniani dichiaravano che la scoverta della legge della gravità dimostrava che le leggi della natura non sono d'un'esistenza necessaria, ma dipendono unicamente dalla volontà e dalla libertà del Creatore. Per questa legge, della stessa maniera che per le altre leggi della natura che ha scoverto la scienza, noi costatiamo semplicemente che i fatti si succedono così, ma non vediamo che *devono* succedersi così e non altrimenti. Neanche il legame tra la volizione e la produzione del movimento voluto ci sembra, a dir vero, strettamente necessario, cioè tale che il contrario sia assolutamente inconcepibile. Ciò è perchè la proposizione, come tutte quelle che concernono l'esistenza (e non semplicemente dei rapporti di somiglianza o di differenza) è di origine empirica, e una proposizione empirica non è mai strettamente necessaria. Inoltre l'esperienza ci obbliga ad ammettere che vi hanno dei casi in cui le membra non

Digitized by Google

ubbidiscono al comando della volontà. Tuttavia in questi casi noi pensiamo, non che la volontà non abbia *naturalmente* il potere di produrre il movimento voluto, ma che vi hanno delle circostanze che contrariano l'esercizio di questo potere, degli ostacoli che impediscono la sua manifestazione, senza che esso sia perciò meno *naturale*. Così io credo che chiunque vorrà paragonare queste due proposizioni, l'una che afferma che « la materia ha *per sua natura* il potere di attirare la materia » (o se non essa, qualsiasi altra delle proposizioni che noi non abbiamo apprese che per gl'insegnamenti della scienza), e l'altra che afferma che « la volontà ha *per sua natura* il potere di produrre il movimento voluto », non esisterà a riconoscere, purchè sia sufficientemente abituato all'osservazione psicologica, che la seconda, quantunque non sia rigorosamente una proposizione necessaria, si accosta, assai più che la prima, a una proposizione necessaria.

2°. Esaminando l'idea della volizione e quella della esecuzione del movimento voluto, ci sembra che, per la semplice inspezione delle idee dei due fatti, noi vediamo che l'uno, come effetto, conviene all'altro, come causa, che è conforme alla ragione che da tal causa segua tal effetto, e ripugnante che ne seguisse un effetto differente. Fra le idee dei due fatti vi ha, direbbe Locke, *convenienza;* noi siamo portati a credere che, indipendentemente dall'esperienza, potremmo scoprire, per il semplice paragone delle loro idee, il rapporto da cui i due fatti sono legati nell'ordine reale delle cose. Niente di simile per la legge dell'attrazione: noi non l'ammettiamo che come un fatto positivo che l'esperienza ci obbliga ad ammettere; noi non troviamo alcun legame razionale tra la causa e l'effetto; e lungi di credere che nell'idea della causa vi sia qualche cosa che possa suggerirci a priori l'idea dell'effetto, siamo anzi inclinati a pensare che l'attrazione, considerata come proprietà primitiva della ma-

Digitized by Google

teria, è qualche cosa di assurdo e d'inconcepibile. 3° La produzione del movimento per la volontà ci sembra un fatto che si spiega da se stesso; la causa ci fa comprendere il suo effetto, e per ispiegare questo non chiediamo niente di più. Al contrario, il rapporto tra l'esistenza simultanea delle molecole materiali a delle distanze determinate e la loro attrazione reciproca ci sembra che abbia bisogno di una spiegazione; che occorra un intermediario tra i due fatti, tra cui l'esperienza ha costatato una relazione uniforme, perchè questa relazione divenga intelligibile; e che quest'intermediario debba essere tale, che il suo rapporto col fenomeno che si tratta di spiegare sia uno di quei rapporti di causazione che si spiegano da se stessi, e che producono sul nostro spirito quella stessa impressione particolare per cui, come abbiamo visto, la legge di causazione che lega la volontà al movimento si distingue da quella della gravitazione universale e da qualsiasi altra legge della natura di cui dobbiamo unicamente la conoscenza alle scoverte e agl'insegnamenti della scienza. In conclusione quali sono i caratteri psicologici per cui il rapporto costante tra la volizione e la produzione del movimento voluto si distingue dalle altre leggi di causazione? Sono appunto i caratteri psicologici per cui avevamo già distinto la causazione *metafisica* dalla causazione *fisica*, la *causalità efficiente* dalla semplice uniformità di sequenza. Se vi hanno dunque cause efficienti, la volontà è una causa efficiente; se vi ha una differenza reale tra una causa efficiente e un semplice antecedente invariabile, l'attività volontaria differisce essenzialmente dalle uniformità di sequenza ordinarie, e non può mettersi allo stesso rango con esse. Ciò che abbiamo detto dell'attività dello spirito come forza motrice può ugualmente dirsi della sua attività puramente interiore: se vi hanno dei fatti che sono in connessione e non semplicemente in congiunzione, noi non

Digitized by Google

possiamo al certo supporre una connessione tra fatti che sia più intima e più intelligibile del *nexus* che lega le idee successive le une alle altre nello spirito che ragiona.

Quello che la teoria volizionale della causazione e le altre teorie affini hanno ben compreso è che sarebbe impossibile di rendere conto della nozione di causa efficiente, se la esperienza non ci offrisse qualche tipo sul quale noi modelliamo la nozione generale. Se noi infatti sappiamo che gli antecedenti invariabili che noi osserviamo nelle sequenze della natura non sono delle cause efficienti, e supponiamo perciò che le cause efficienti si trovano al di là e restano occulte alla esperienza sensibile, noi dobbiamo formarci una certa nozione generica, ma definita, di questa qualche cosa che resta al di là; noi dobbiamo sapere in che una causa efficiente differisca da un semplice antecedente di una sequenza invariabile. Ora donde ci sarebbe venuta questa nozione? Se noi sappiamo che le cause osservabili, cioè le condizioni costanti degli effetti della natura, non sono quelle che *producono* questi effetti, perchè non li *spiegano*, ed essi esiggono perciò qualche cosa di più, delle cause inosservabili capaci di *spiegarli* (ed è così che nasce l'idea di cause efficienti poste al di là dell'esperienza), noi dobbiamo sapere almeno che cosa intendiamo dire con le parole: una causa che può spiegare l'effetto. Se noi non avessimo mai conosciuta una causa che avesse spiegato il suo effetto, se la nostra intelligenza non avesse mai avuto l'esperienza di questo fatto mentale che si chiama spiegazione di un effetto per la sua causa, su qual fondamento immagineremmo noi che esistono delle cause capaci di spiegare i loro effetti? ben più che senso potremmo noi legare alle parole: una causa capace di spiegare il suo effetto? Inoltre, se non vi fosse alcun rapporto tra certi fatti della nostra propria attività e la nozione della

Digitized by Google

causalità efficiente, come comprenderemmo noi questa tendenza dello spirito umano, di cui parla A. Comte, a spiegare, assimilandoli a questi fatti, tutti i fenomeni della natura? È certo che l'uomo non potrebbe credere di scoprire le cause efficienti dei fenomeni esteriori, o, come dice Comte, il loro modo essenziale di produzione, quando immagina che sono prodotti da volontà analoghe alla sua, s'egli non credesse che la sua volontà è essa stessa una causa efficiente, e che egli comprende il modo essenziale di produzione delle proprie azioni di cui la sua volontà è la causa.

Non vi ha dubbio adunque che in certi fatti dell'attività umana noi troviamo l'idea di cause efficienti e di connessione tra fenomeni. Ma questa distinzione fra una causa efficiente e un semplice antecedente invariabile, fra una connessione e una semplice congiunzione tra fenomeni, ha un valore obbiettivo? Precisiamo prima di tutto la quistione. Noi abbiamo visto che la nozione di un rapporto tra una causa efficiente e il suo effetto si distingue da quella di una semplice uniformità di sesequenza per tre caratteri. Primo, tra la causa efficiente e il suo effetto vi ha un legame *necessario*, ciò che manca fra l'antecedente e il conseguente di una semplice sequenza invariabile. Questa *necessità* del legame in una causazione efficiente significa al fondo che una proposizione che enunciasse una causazione tale, sarebbe una proposizione *necessaria*. Verità o proposizione *necessaria* è, nel senso stretto, quella il cui contrario è inconcepibile; tuttavia la più parte dei filosofi considerano anche come necessarie delle verità o pretese verità, il cui contrario non è assolutamente inconcepibile, ma solamente difficile a concepire. Nessuna verità sul reale, sull'esistente, potendo essere strettamente necessaria, e una causazione efficiente essendo una verità sul reale, sull'esistente, il primo carattere distintivo della causazione efficiente si riduce

Digitized by Google

dunque a questa necessità relativa, che consiste in ciò, che il contrario di una verità non si concepisce che con un certo sforzo, con una certa difficoltà. Noi supponiamo che il contrario di una causazione efficiente, se questa fosse conosciuta e rappresentata, non potrebbe concepirsi che con difficoltà, mentre il contrario di una semplice sequenza invariabile è così facile ad immaginare, anzi talvolta più facile, che la realtà stessa, essendovi delle sequenze invariabili (p. e. l'attrazione universale), la cui negativa ci sembrerebbe più naturale, meno strana, del fenomeno reale, che noi troveremmo certamente inverisimile, se non fossimo costretti ad ammetterlo come vero. Ora questa prima differenza fra una causazione efficiente e una semplice sequenza invariabile non è evidentemente che subbiettiva. Essa non consiste che in un legame più o meno stretto, più o meno forte, fra le nostre idee. Quando vi ha una tale associazione fra due idee, che la prima chiama la seconda d'una maniera irresistibile, noi diciamo che vi ha là una verità assolutamente necessaria: più forte è la tendenza della prima idea ad evocare la seconda, più la verità di cui le due idee sono gli elementi, si avvicina ad una verità assolutamente necessaria.

Secondo, noi siamo inclinati naturalmente a credere che, trattandosi di una causalità efficiente, potremmo scoprire il rapporto tra la causa e l'effetto per il solo paragone delle idee, mentre una semplice uniformità di sequenza è una verità di cui nessuno penserebbe a negare l'origine empirica. Ma anche questa è una differenza puramente subbiettiva. Vi ha certamente una tendenza naturale a credere che certi rapporti di causazione (qual è quello tra la volontà e il movimento) abbiano un'evidenza intrinseca, o, ciò che vale lo stesso, siano conosciuti a priori o d'una maniera intuitiva; ma tutti coloro che hanno riflettuto su queste materie am-

Digitized by Google

metteranno indubbiamente che sarebbe un'ipotesi oziosa quella di ricorrere a delle necessità primordiali del pensiero per ispiegare delle conoscenze di cui l'esperienza rende conto perfettamente. Ma quand'anche una uniformità di sequenza fosse conosciuta a priori, ciò importerebbe forse una differenza obbiettiva fra essa e le uniformità di sequenza conosciute per l'esperienza? La differenza non concernerebbe che l'origine di queste conoscenze, e non sarebbe evidentemente che psicologica.

Fra le tre differenze per cui abbiamo distinto la causazione efficiente da una semplice sequenza invariabile, non sarebbe dunque che la terza che avrebbe un'importanza al punto di vista obbiettivo. Se si ammette che la causa efficiente è qualche cosa di più che l'antecedente di una semplice sequenza invariabile, ciò equivale ad ammettere che, mentre la prima spiega il suo effetto, e non vi ha perciò bisogno, per rendere intelligibile il legame fra essa e l'effetto, di una terza cosa, cioè di un intermediario esplicativo, al contrario il secondo non spiega il suo effetto, vale a dire il suo conseguente, e vi ha perciò bisogno, affinchè il legame tra l'antecedente e il conseguente sia intelligibile, di supporre l'intervento di una terza cosa, cioè di una causa efficiente che possa servire d'intermediario esplicativo. Se invece la differenza tra una causa efficiente e un semplice antecedente di una sequenza invariabile non è che subbiettiva, non vi ha più luogo allora a supporre l'intervento di un intermediario esplicativo, cioè di una ipotetica causa efficiente, sia d'altronde conoscibile sia inconoscibile, allo scopo di spiegare quelle uniformità di sequenza che non sembrano portare in se stesse la propria spiegazione. Infatti, se si crede di aver bisogno di aggiungere alle cause costatate, vale a dire agli antecedenti di sequenze invariabili, altre cause supposte, cioè le efficienti, quali intermediari esplicativi, ciò av-

Digitized by Google

viene perchè si ammette che una vera causa produttiva deve non solo essere seguita invariabilmente dal suo effetto, ma avere altresì la capacità di farlo comprendere, di spiegarlo, mentre un semplice antecedente di una sequenza invariabile, che non spiega il suo effetto, non è una vera causa produttiva di quest'effetto; in altri termini perchè si ammette che una vera causa produttiva è realmente qualche cosa di più di un semplice antecedente di una sequenza invariabile, e che vi ha una differenza ontologica, e non psicologica soltanto, tra ciò che noi consideriamo come una connessione causale e ciò che consideriamo come una semplice uniformità di sequenza. Così ecco la quistione sola importante al punto di vista obbiettivo: questa credenza naturale al nostro spirito, secondo cui ammettiamo che quelle uniformità di sequenza che non ci sembrano evidenti per se stesse, e che perciò noi non consideriamo come niente altro di più che delle semplici uniformità di sequenza, devono essere spiegate mediante altre uniformità di sequenza che ci sembrano evidenti per se stesse (o che, quantunque sconosciute, supponiamo che ci sembrerebbero tali se le conoscessimo), e che perciò consideriamo come qualche cosa di più che delle semplici uniformità di sequenza, chiamando gli antecedenti cause efficienti; questa credenza, si domanda, ha o no un valore reale? e la tendenza che ne segue a spiegare certi fatti per certi altri fatti, corrisponde a una necessità obbiettiva nella natura delle cose, o è una semplice necessità subbiettiva del nostro spirito senza rapporto con la verità?

Noi non saremo che più tardi in grado di dare una soluzione completa di questa quistione: per ora ci basterà di osservare che la teoria che vede nel movimento volontario la sorgente e il tipo unico dell'efficienza causale, e le dottrine affini sul principio di causalità, non possono giustificare il valore obbiettivo, nel senso che noi abbiamo indicato, della nozione di causa efficiente.

Digitized by Google

L'insufficienza della teoria volizionale si mostra al primo colpo d'occhio in ciò che essa pretende di fondare sopra l'esperienza di un sol caso un principio universale. Questa obbiezione, che essa non può spiegare l'universalità del principio di causazione, è stata fatta a questa dottrina da filosofi della stessa scuola intuizionista (1). In verità quelli che sollevavano questa obbiezione pensavano che essa poteva dirigersi contro tutte le dottrine che fondano questo principio sull'esperienza: essi l'applicavano contro la teoria volizionale, in quanto vedevano in essa una forma della dottrina sperimentale sull'origine del principio di causalità. Ma contro la teoria volizionale l'obbiezione regge, anche respingendo la tesi di questi suoi avversari che l'esperienza non può servire di base ad alcun principio universale. È evidente che se noi ammettiamo, sulla fede dell'esperienza, come legge universale della natura, il principio della causazione fisica (uniformità di sequenza), è perchè gli uomini hanno osservato che tutte le classi dei fenomeni della natura si conformano a questa legge. Una esperienza non meno uniforme sarebbe necessaria per istabilire il principio della causazione metafisica (cause efficienti) come legge universale: ma la teoria volizionale dall'osservazione di un sol caso, che potrebbe essere semplicemente eccezionale, pretende inferire l'universalità della legge.

(1) P. e. Hamilton—citato da Mill *Filos. di Hamilton*, trad. franc. p. 352 in nota. — Cousin, pur facendo adesione alla dottrina di Biran sull'origine della nozione di forza o causa efficiente, trova nondimeno che essa non può spiegare l'universalità e necessità del principio. « Senza dubbio, egli dice, il principio di causalità non si svilupperebbe, se prima una nozione positiva di causa individuale non ci fosse data nella volontà; ma una nozione individuale e contingente che precede un principio necessario, non lo spiega e non può tenerne luogo. » (Prefaz. al t. 4 delle opere di Biran, p. XXXIV).

Digitized by Google

Ora la teoria volizionale, non potendo giustificare l'universalità del principio delle cause efficienti, non può nemmeno giustificare l'obbiettività di questa nozione. Ciò è una conseguenza dell'osservazione precedente. Noi abbiamo osservato che se vi ha una differenza obbiettiva tra la causa efficiente e il semplice antecedente di una sequenza invariabile, è che, ammettendo il valore reale della nozione di causa efficiente, bisogna, dapertutto dove noi non vediamo che sequenze uniformi di fenomeni, supporre, oltre questi fenomeni stessi, delle cause efficienti come intermediari esplicativi. Ora ciò suppone l'applicazione universale del principio delle cause efficienti. Se noi ci limitiamo a non ammettere altre cause efficienti che quelle di cui costatiamo l'esistenza per l'osservazione, senza supporne anche là dove non possiamo costatarle per l'osservazione stessa, allora la causa efficiente non differisce che psicologicamente dal semplice antecedente di una sequenza invariabile. Accordiamo alla teoria volizionale che la volontà è la causa efficiente dei nostri movimenti, perchè tra essa e il suo effetto vi ha un legame naturale e necessario, mentre nelle ordinarie uniformità di sequenza non vi ha tra l'antecedente e il conseguente alcun legame simile. Se il rapporto di causazione efficiente che esperimentiamo nel movimento volontario, differisce dai rapporti di causazione che osserviamo nelle ordinarie uniformità di sequenza, al punto di vista obbiettivo e nòn al semplice punto di vista psicologico (cioè solo per la differente impressione che l'uno e gli altri producono sulla nostra intelligenza), ciò è in quanto noi consideriamo la volontà come una spiegazione sufficiente dei nostri movimenti, senza supporre niente di altro, mentre, per ispiegare le uniformità ordinarie di sequenza, noi ammettiamo il bisogno dell'intervento di un'altra cosa, vale a dire di un intermediario esplicativo. Ma se noi non ci crediamo autorizzati a supporre questi in-

Digitized by Google

termediari esplicativi là dove noi non costatiamo che delle semplici uniformità di sequenze, se noi non ammettiamo altre cause efficienti che le nostre volizioni che producono i nostri movimenti, allora, chiamando la nostra volontà una causa efficiente e le altre cause semplici antecedenti di sequenze invariabili, noi non denotiamo, per questa differenza di denominazione, una differenza obbiettiva tra le cose, ma solo una differenza psicologica tra le nostre idee. Per conseguenza, la teoria volizionale, non potendo giustificare la estensione della nozione di causa efficiente, dall'atto volontario, in cui noi ne abbiamo l'esperienza, agli altri fatti della natura, non riesce a dare un valore obbiettivo a questa nozione, non può stabilire, in altri termini, sopra una base solida che la differenza tra una causa efficiente, quale è la volontà, e un semplice antecedente di sequenza invariabile, quali sono le altre cause dell'esperienza, è obbiettiva o ontologica, e non semplicemente subbiettiva o psicologica.

Così ciò che vi ha di certo nella teoria volizionale e teorie affini sul principio di causalità non è che un fatto psicologico: cioè che vi ha una classe di sequenze uniformi che producono sulla nostra intelligenza un'impressione particolare; che in queste sequenze noi possiamo chiamare gli antecedenti cause efficienti (perchè vi troviamo i caratteri che, al punto di vista *subbiettivo*, distinguono una causazione efficiente dalle ordinarie uniformità di sequenza); e che nella nostra propria attività noi troviamo gli esempi di tali sequenze e di tali cause. Possiamo noi contentarci di costatare questo fatto psicologico, considerandolo come un fatto isolato, come un fatto ultimo e inesplicabile della nostra intelligenza? Evidentemente no: noi dobbiamo procedere più oltre; costatato il fatto, noi dobbiamo cercarne la ragione.

A. Comte, che, come la teoria volizionale della cau-

Digitized by Google

sazione, trova nella volontà umana il tipo su cui noi ci formiamo naturalmente la concezione di tutte le forze o cause efficienti della natura, non risolve la nostra quistione: perchè noi consideriamo la volontà come una causa efficiente e non come un semplice antecedente invariabile? Ecco che cosa troviamo su ciò nel *Corso di filosofia positiva:* « Quantunque si sia giustamente segnalato, dopo lo slancio speciale del genio filosofico, la difficoltà fondamentale di conoscere se stesso, non bisogna tuttavia attaccare un senso troppo assoluto a quest'osservazione generale, che non può essere che relativa ad uno stato già molto avanzato della ragione umana. Lo spirito umano ha dovuto in effetto pervenire a un grado notevole di raffinamento nelle sue meditazioni abituali prima di potere sorprendersi dei suoi proprii atti, riflettendo su se stesso un'attività speculativa che il mondo esteriore doveva dapprima sì esclusivamente provocare. Se da una parte l'uomo si riguarda necessariamente all'origine come il centro di tutto, egli è allora da un'altra parte non meno inevitabilmente disposto ad erigersi pure a tipo universale. Egli non potrebbe concepire altra spiegazione primitiva a qualsiasi fenomeno che di assimilarlo, per quanto sia possibile, ai suoi propri atti, i soli di cui egli possa mai credere di comprendere il modo essenziale di produzione, *per la sensazione naturale che li accompagna direttamente* ». Niente di più giusto di questa osservazione di Comte, che è necessario che l'uomo sia pervenuto ad un grado avanzato di coltura, perchè esso possa sorprendersi dei suoi propri atti, e farne quindi l'oggetto della sua attività speculativa. Questa incapacità primitiva dell'uomo di sorprendersi dei suoi propri atti e questa disposizione primitiva ad erigersi a tipo universale non sono che due aspetti d'uno stesso fenomeno: se l'uomo primitivo credesse di vedere un *mistero* nella sua propria attività, egli non la eleverebbe a spiega

Digitized by Google

zione universale delle cose. Ma qui sta appunto la quistione. Perchè l'uomo vede naturalmente nei propri atti dei fenomeni perfettamente naturali, che non hanno bisogno di essere spiegati, e che possono servire di spiegazione universale degli altri fenomeni? Ciò avviene, dice Comte, *per la sensazione naturale che li accompagna direttamente;* in altri termini, (se ben comprendiamo) perchè dei propri atti, che si conoscono per la coscienza, si ha o si crede di avere una conoscenza più diretta e immediata che delle cose esteriori, che si conoscono per gli organi dei sensi. (1) Sforzandomi di comprendere il pensiero dell'autore, io non trovo che questo senso alle sue parole: l'uomo sapendo di conoscere i suoi propri atti il più direttamente possibile, crede perciò di conoscerli intimamente nella loro natura (nel loro modo essenziale di produzione), più intimamente almeno che i fenomeni esteriori, di cui sa di aver una conoscenza più indiretta. Vi sarebbe molto da dire (ammesso che sia questo il pensiero dell'autore) intorno al legame che Comte stabilisce tra questi due fatti: il sapere di conoscere una cosa direttamente, e l'illudersi di conoscere l'*essenza* di questa cosa. Ma accordando anche all'autore che il primo fatto sia una ragione sufficiente del secondo, resta sempre che il suo ragionamento manca di base, perchè non è ammissibile che l'uomo primitivo, l'uomo naturale, creda di conoscere i suoi propri atti d'una

(1) È nello stesso senso che sembrano pure doversi comprendere queste parole di colore oscuro di Mill: « Primitivamente la tendenza o l'istinto degli uomini è di assimilare tutte le azioni che essi osservano nella natura alla sola *di cui essi abbiano direttamente conoscenza*, alla propria attività volontaria. » (*A. Comte e il positivismo*, trad. franc., p. 19). Mill non ignora, come vedremo a suo luogo, la vera ragione del fatto, ma qui parla da discepolo di A. Comte.

Digitized by Google

maniera più diretta e immediata che le cose esteriori. Il filosofo può credere così, non l'uomo della natura. Il filosofo, per cui l'oggetto diretto della percezione sensibile non è la cosa in sè, ma una rappresentazione più o meno fedele, più o meno ingannevole, di questa cosa, può ammettere che la coscienza sia una conoscenza più diretta che la percezione sensibile: ma l'uomo della natura identifica le sue sensazioni con gli oggetti; egli crede che i suoi sensi colgano direttamente e immediatamente le cose stesse; gli oggetti familiari che lo circondano, che s'imprimono fortemente sui suoi sensi, e che egli può guardare e toccare a suo agio, non possono essere da lui considerati come oggetti di una conoscenza meno diretta e meno intima che i suoi propri atti, visti alla luce debole e incerta della coscienza.

Noi non faremo altre considerazioni a questo proposito: solo osserveremo che la soluzione, che A. Comte dà alla nostra quistione, suppone che vi sia nelle cose un'essenza occulta, un modo essenziale di produzione inaccessibile all'esperienza, in altri termini, suppone la realtà delle cause efficienti. Noi abbiamo già visto che questo filosofo non può se non gratuitamente ammettere la realtà di questa nozione, perchè non avendo noi avuto mai, secondo la sua stessa dottrina, esperienza di una causa efficiente, ma solo di antecedenti costanti dei fenomeni, è impossibile dare una prova dell'esistenza delle cause efficienti. Sicchè la nozione di cause efficienti sconosciute essendo altrettanto subbiettiva quanto quella della volontà come causa efficiente, ne segue che la soluzione di A. Comte della nostra quistione: perchè noi consideriamo la volontà come una causa efficiente? non va certamente al fondo delle cose: una soluzione radicale della quistione dovrebbe infatti farci comprendere, non solamente l'origine di una nozione particolare che gli uomini si sono formata intorno alle cause effi-

Digitized by Google

cienti, quale è l'assimilazione del modo essenziale di produzione dei fenomeni esterni agli atti della volontà umana, ma quella di tutte le nozioni dello spirito umano relative alle cause efficienti, comprese queste cause efficienti sconosciute, questo occulto modo essenziale di produzione delle cose, che Comte ammette senza prova, in virtù forse della stessa tendenza istintiva a cui si deve la prima nozione sulle cause metaempiriche nello stato primitivo del pensiero umano.

È adunque questa tendenza primordiale del nostro spirito, di cui tutte le nostre concezioni relative alle cause efficienti sono delle manifestazioni, che noi dobbiamo cercare di mettere in luce: compresa una volta questa tendenza nel suo carattere generale, noi potremo comprendere allora ciascuna delle sue manifestazioni. Ma intanto il nostro punto di partenza noi non possiamo trovarlo che in queste manifestazioni particolari; non è che l'esame dei casi particolari che può condurci alla nozione generale, alla legge. In questo capitolo noi abbiamo studiata una classe di questi casi particolari; nel capitolo seguente ne studieremo un' altra: dopo di ciò, paragonando queste due classi di fatti, cercheremo il loro punto di contatto, il loro carattere comune; e dopo aver messa così in evidenza questa nozione generale che noi cerchiamo, potremo in seguito sostituire al metodo induttivo il metodo deduttivo, e spiegare, riconducendoli a questa nozione, gli altri fatti dello stesso ordine che la storia del pensiero filosofico presenta alla attenzione dello studioso dello spirito umano.

Digitized by Google

CAPO III.

LA FILOSOFIA MECCANICA O IMPULSIONISTA

§ 1. Tra i fenomeni puramente fisici non ve ne ha che un solo che abbia servito alla spiegazione universale della natura: è il fenomeno dell'impulsione, la comunicazione del movimento da un corpo ad un altro che avviene dopo la collisione di due corpi. Così è del più grande interesse, per la nostra quistione del valore e dell'origine della nozione della causa efficiente, di mettere in confronto con la spiegazione antropomorfistica dei fenomeni la spiegazione *meccanica* (designando con questo nome la dottrina che spiega tutte le azioni fisiche per il movimento propagato per mezzo dell'impulsione), essendo queste le due grandi soluzioni che lo spirito umano ha dato spontaneamente al problema delle cause efficienti.

La spiegazione meccanica occupa nella storia della filosofia un posto che è solo inferiore per importanza alla spiegazione antropomorfistica. Nella filosofia greca, essa fu in verità preceduta da alcuni rudimentari abbozzi di fisica, e non divenne una spiegazione sistematica e universale della natura che ad un certo grado dello sviluppo del pensiero speculativo, con Leucippo e Democrito, rappresentando, con quest'ultimo, la forma più matura della fisica degli antichi Greci. Ma mentre gli altri sistemi di fisica anteriori o contempo-

Digitized by Google

ranei caddero, il sistema *meccanico* di Leucippo e Democrito sopravvisse, e, con la scuola di Epicuro, costituì, per un lungo periodo storico, l'unica concezione naturalista del mondo, di fronte alla concezione teologica, rappresentata dalla scuola rivale degli Stoici. Dopo un lungo ecclissi che coincideva con l'ecclissi di ogni filosofia indipendente, la concezione meccanica del mondo ricomparve, alla rinascenza del pensiero filosofico, e mediante Cartesio e gli altri grandi pensatori suoi contemporanei, ottenne (ma alleata il più spesso alla concezione teologica, e non sua rivale come nei meccanisti antichi) un dominio incontrastato sugli spiriti emancipati dal giogo del peripatetismo scolastico. Il dominio della concezione meccanica fu per qualche tempo scosso dal trionfo definitivo delle dottrine di Newton; ma la recente scoverta della conversione mutua delle forze fisiche (dopo che l' etere aveva acquistato dritto di cittadinanza nella fisica moderna per la vittoria dell' ipotesi delle ondulazioni sull' ipotesi neuwtoniana delle emanazioni nella spiegazione dei fenomeni della luce) ha occasionato un ritorno alla spiegazione meccanica, cioè impulsionista, di tutti i fenomeni fisici, che la più parte dei fisici contemporanei inculcano sotto il nome di teoria dell'Unità delle forze fisiche; dottrina secondo la quale tutti i fenomeni, in cui si vedeva già la manifestazione di varie forze distinte e indipendenti, si spiegano unicamente per l'azione di cause agenti d'una maniera meccanica, considerandoli come effetti dei movimenti della materia ponderabile e di quelli di questa sostanza impalpabile e imponderabile chiamata etere, da cui i corpi si suppongono circondati.

È il fenomeno della gravità che, nella storia del pensiero moderno, costituisce il campo principale di battaglia nelle lotte combattute pro e contro la teoria meccanica. Gli antichi meccanisti, Democrito ed Epicuro,

Digitized by Google

non vedevano nel peso una difficoltà: essi non cercavano di spiegarlo, ritenendolo evidentemente come un fatto perfettamente intelligibile, che non avesse bisogno di essere spiegato; anzi Epicuro lo faceva servire alla spiegazione radicale di tutti i fenomeni, come un complemento necessario della teoria meccanica, credendo di trovare in esso la prima sorgente o la causa prima del movimento, che già la filosofia antropomorfistica avea cercato, con Platone ed Aristotile, nell'attività di un principio spirituale. Ma nei moderni (e noi mostreremo in seguito il perchè di questa differenza), la gravità è considerata come il più oscuro di tutti i fenomeni della fisica, ed è a spiegare questa proprietà della materia e i fenomeni che vi si riattaccano, che sono stati diretti i più grandi sforzi dei moderni filosofi e fisici meccanisti. All'epoca in cui apparve la grande scoverta di Newton, i fenomeni di cui questa dava la chiave erano attribuiti immediatamente a cause meccaniche. La filosofia cartesiana spiegava la gravità così bene che i movimenti planetari con la ipotesi dei vortici, vedendo nel movimento dei corpi pesanti verso il centro della terra l'effetto della spinta dei corpuscoli eterei (1): alcun filosofo o fisico eminente non ammetteva, in quell'epoca, la possibilità di cause di un'altra natura. Così prima che la teoria dell'attrazione universale potesse definitivamente stabilirsi, essa dovette lottare lungamente per vincere la ripugnanza che si aveva ad ammettere un'azione che non fosse a contatto: i cartesiani e gli altri avversari di questa teoria vedevano in essa un ritorno alle qualità occulte del peripatetismo scolastico; quegli stessi che accettavano la teoria come un fatto provato dall'osservazione, pensavano non meno

(1) Materia sottile. V. *Prine. della filos.* 4 parte, n. 20-27.

Digitized by Google

dei suoi avversari che una vera azione a distanza fosse per se stessa incomprensibile ed anche assurda. Le prevenzioni contro l'azione a distanza non cessarono dopo la vittoria definitiva della teoria di Newton: non si contestò più, come aveano fatto i suoi primi oppositori, il valore della legge come semplice generalizzazione dei fenomeni dell' esperienza, ma si sono continuamente proposte delle ipotesi per ispiegare questa legge meccanicamente, considerandola come un effetto sia dell'urto di corpuscoli solidi sia della pressione d'un fluido (1), ovvero la si è ammessa come un fatto ultimo, ma

(1) Diamo un cenno delle ipotesi di Lesage (astronomo e fisico ginevrino del principio del secolo passato) e del p. Secchi sulla gravità. Lesage suppone che lo spazio è costantemente attraversato da corpuscoli piccolissimi moventisi con una rapidità eccessiva e in tutte le direzioni. Se vi fosse un atomo unico (di materia comune), esso sarebbe urtato egualmente da questi corpuscoli in tutti i sensi, e perciò resterebbe in riposo, perchè gli effetti degli urti ricevuti da lati opposti si neutralizzerebbero. Invece due atomi sarebbero spinti l' uno verso l' altro, perchè si servirebbero reciprocamente di riparo, in modo che le loro superficie situate di rimpetto non sarebbero più colpite nella direzione della linea che le congiungerebbe, e perciò gli effetti degli urti ricevuti in senso contrario non essendo neutralizzati. questi spingerebbero i due atomi l'uno verso l'altro.

Il Secchi suppone che ogni molecola ponderabile è un centro di moto permanente, che mette in agitazione la massa illimitata di etere da cui è circondata, e la conforma in maniera che la densità minima al centro vada crescendo verso la circonferenza. Supponiamo due molecole, cioè due centri di agitazione, in due punti qualunque di questo miluogo etereo così costituito: l'una di queste molecole incontrerà dal lato dell'altra degli strati di etere meno densi che dal lato opposto, e quindi una resistenza minore al movimento. Ne seguirà che le due molecole tenderanno ad avvicinarsi l'una all'altra, perchè ciascuna, urtando due strati di etere di densità ineguale, si sposterà più

Digitized by Google

come un fatto la cui possibilità resta incomprensibile, quantunque l' esperienza ci obblighi ad ammetterne la esistenza. Lo stesso che per l'attrazione universale, è naturalmente accaduto per tutte le altre azioni a distanza, sia attrattive sia ripulsive; esse hanno in comune con quella lo svantaggio di non essere delle azioni meccaniche, cioè a contatto, e perciò o si sono affatto respinte, cercando di spiegare i fenomeni rispettivi per delle azioni meccaniche, ovvero si sono ammesse come dei fatti di cui la possibilità e il modo di produzione sono inesplicabili.

I sostenitori della dottrina dell'unità delle forze fisiche non pretendono che le diverse azioni apparentemente non meccaniche siano state spiegate d' una maniera definitiva: gli autori stessi di queste spiegazioni non le danno come verità dimostrate, ma come semplici ipotesi; e fra le diverse ipotesi destinate alla spiegazione di un dato fenomeno, p. e. della gravità, non ve n'è ancora alcuna a cui i fisici di questa scuola si siano accordati a dare la preferenza. I meccanisti non sono d'accordo che sul principio della loro teoria, cioè che l'attrazione universale e le altre attrazioni apparenti, quali la coesione e l' affinità chimica, e in generale tutte le azioni fisiche, non possono esser prodotte che

---

dal lato dello strato in cui la densità è minore che dal lato di quello in cui la densità è maggiore, come, quando un corpo urta due altri di masse ineguali, più si sposta dal lato del minore che del maggiore.

L'ipotesi di Secchi è analoga a una congettura di Newton, il quale nell'ultima edizione dell'Ottica propone questo problema: se non vi ha attorno dei corpi un miluogo etereo sempre di più in più denso secondo la distanza, e perciò causa dell'attrazione, « ciascun corpo sforzandosi di andare dalle parti più dense del miluogo alle più rarefatte. »

Digitized by Google

da cause meccaniche, che si possa d'altronde o no spiegare distintamente il meccanismo da cui risulta ciascuno di questi fenomeni. Questo principio ha necessariamente per loro un grado di certezza superiore alle diverse ipotesi con cui si cerca di realizzarlo, perchè non è che l'applicazione di una pretesa verità evidente per se stessa, vale a dire che l'impulsione è la sola azione fisica tra i corpi che ci sia intelligibile, donde segue che tutte le azioni apparentemente diverse da essa devono ad essa ricondursi, a meno di restare per sempre inintelligibili.

Questa pretesa verità evidente per se stessa è anche riconosciuta in un senso dalla più parte di coloro che non ammettono la teoria meccanica. Si afferma infatti da essi che l'attrazione e ogni altra azione a distanza è appunto e sarà sempre un fatto inintelligibile. Ora se si cerca la ragione di tale affermazione, non se ne troverà altra che questa, che l'attrazione e ogni altra azione a distanza sembra inintelligibile perchè non si può ridurre all'impulsione, che è il solo fenomeno fisico che sembri intelligibile. Ciò in cui i non meccanisti si accordano ancora coi meccanisti è la supposizione che i fenomeni dell'attrazione e gli altri fenomeni fisici diversi dall'impulsione sono degli effetti, le cui vere cause sfuggono all'osservazione: alle cause fisiche dei secondi i primi sostituiscono delle cause iperfisiche, le *forze*, ed è evidente che essi non hanno altra ragione per ammettere l'intervento di queste cause occulte, se non la pretesa inintelligibilità dei fenomeni, che s'immagina che queste cause renderebbero intelligibili, se esse potessero essere da noi conosciute.

Ciò che è importante per il nostro argomento non è di discutere la validità delle ipotesi *meccaniche* sull'attrazione o in generale sulle azioni a distanza (quistione per la quale d'altronde non avremmo alcuna com-

Digitized by Google

petenza), ma di segnalare le affermazioni dogmatiche, che i meccanisti prendono per base, e che vengono accettate, dentro certi limiti, da quelli stessi che non ammettono la spiegazione meccanica. La forma assiomatica di queste affermazioni e l'unanimità con cui vengono accettate mostra che il fondamento della teoria meccanica si trova in una tendenza istintiva del nostro spirito, tendenza che noi dobbiamo sforzarci di mettere in evidenza, per il rapporto che essa ha con la nostra quistione dell'origine dell'idea di causa efficiente.

L'affermazione che serve di base alla teoria meccanica, e che è sino ad un certo punto ammessa dai suoi stessi avversari, è come abbiamo detto, questa: che l'impulsione è, un fatto intelligibile in se stesso, mentre ogni altra azione tra i corpi non lo è, e non potrebbe divenir tale che mediante un intermediario esplicativo. Secondo i meccanisti questo intermediario esplicativo è accessibile ai nostri mezzi di conoscere, e non è altra cosa che il fatto stesso dell'impulsione; secondo gli altri, esso è al di là delle nostre facoltà conoscitive, ma non esiste meno per ciò; è una forza occulta nella sua natura e nel suo modo di azione, di cui noi non abbiamo esperienza, ma che dobbiamo ammettere per intendere la possibilità delle azioni o dei movimenti di cui abbiamo esperienza. Noi possiamo sostituire ai termini « intelligibile in se stesso » ed « intermediario esplicativo » il termine « causa efficiente », e tradurre così: L'urto di un corpo è la causa efficiente del movimento del corpo urtato; esso produce questo movimento, e non ne è il semplice antecedente; ma in ogni altra azione fra i corpi, p. e. nelle azioni così dette a distanza, le condizioni date le quali avviene il movimento, non sono le cause che producono questo movimento, ma semplici antecedenti di esso, a cui esso segue regolarmente. Che queste condizioni siano la causa

Digitized by Google

efficiente che produce il movimento, è, secondo gli uni e gli altri, intrinsecamente impossibile: perciò, dicono i meccanisti, una vera azione a distanza, o in generale ogni azione fisica che non possa ridursi all'impulsione, è impossibile e assurda, e bisogna necessariamente ammettere che l'impulsione è la causa unica che produce tutti i movimenti. Secondo i non meccanisti, un'azione a distanza, o, in generale, irriduttibile all'impulsione, non è impossibile perchè è un fatto costatato dall'osservazione, ma è impossibile e assurdo che nei fenomeni di questa natura le condizioni osservabili del movimento siano le cause immediatamente produttrici di questo movimento; per conseguenza, dovendo ammettersi qualche causa produttrice o efficiente del movimento, e questa causa non essendo l'impulsione, è necessario, secondo essi, di supporre che il movimento è prodotto da forze occulte, la cui natura e il cui modo d'azione ci sono affatto sconosciuti. Dall'impossibilità di spiegare i movimenti per l'impulsione, i non meccanisti inferiscono ch'esso è dovuto a cause occulte, le *forze;* dalla inintelligibilità di queste *forze*, i meccanisti inferiscono la necessità di attribuire il movimento all'impulsione. La supposizione comune che serve di base così ai meccanisti che ai non meccanisti, è che una causa produttrice di un movimento è qualche cosa di più che la condizione o l'insieme delle condizioni, date le quali il movimento accade invariabilmente; o, in generale, che la causa efficiente di un fenomeno è qualche cosa di più che le condizioni o gli antecedenti da cui il fenomeno è invariabilmente seguito. Ma se noi ammettiamo che la causa di un fenomeno non è altra cosa che l'insieme delle condizioni o antecedenti a cui il fenomeno segue invariabilmente, in altri termini che la distinzione tra causa efficiente e antecedente d'una sequenza invariabile non ha alcun valore reale, e che

Digitized by Google

perciò assegnare la causa d'un fenomeno non è niente di più che costatare le condizioni precise date le quali noi vediamo il fenomeno accadere invariabilmente; allora non vi ha più alcuna ragione per ammettere che l'azione a distanza, o in generale ogni azione tra i corpi distinta dall'impulsione, è incomprensibile e assurda per se stessa; non vi ha più quindi necessità di supporre, per intenderne la possibilità, l' intervento di un intermediario esplicativo, conoscibile o inconoscibile; e noi non siamo più costretti nell'atternativa, pretesa inevitabile, o di spiegare tutte le azioni tra i corpi per l'impulsione, o di ricorrere a delle forze misteriose e trascendenti, che, come dicono i meccanisti, sono effettivamente delle supposizioni inintelligibili e delle parole vuote di senso.

Siccome la dottrina filosofica attualmente predominante è che tutti i fenomeni indistintamente sono egualmente incomprensibili, e che l'esperienza non ci presenta alcun esempio di efficienza causale; noi dobbiamo giustificare la nostra asserzione che l'impulsione viene naturalmente considerata come una causa efficiente. In verità quest'asserzione potremmo crederla sufficientemente giustificata dall'esame comparativo che ciascuno può fare delle sue proprie nozioni dei diversi modi di azione fisica tra i corpi: ma noi preferiamo delle prove più obbiettive. Noi mostreremo dunque con esempi che i più eminenti pensatori si sono accordati a ritenere che l' impulsione è la sola azione fisica che possa essere considerata come una causa produttrice del movimento, o, ciò che vale lo stesso, che la propagazione del movimento per l'impulsione è in se stessa intelligibile, mentre ogni altra azione fisica tra i corpi non lo è, e ha bisogno, per divenirlo, di qualche intermediario esplicativo. Perciò sarà anche mostrato al tempo stesso che questo è, in ultima analisi, il fondamento della teoria meccanica, come spiegazione universale della natura.

Digitized by Google

§ 2. Cominciando da colui che è stato detto il padre della filosofia moderna, cioè da Cartesio, osserviamo il rapporto fra la teoria meccanica, di cui fu il principale promotore, e il suo metodo filosofico. Il principio fondamentale della filosofia cartesiana è in questa regola del suo metodo: « *credidi me pro regula generali sumere posse omne quod valde dilucide et distincte concipiebam, verum esse* ». Per questa regola il criterio della verità era riposto nell' evidenza intrinseca d' una proposizione piuttosto che nei fatti di esperienza che si potevano addurre in suo appoggio. Il meccanismo cartesiano, la proposizione che l'impulsione è l'unica azione fisica tra i corpi, non è che un' applicazione di questo criterio: questa proposizione non è il risultato di una generalizzazione scientifica, ma un principio ammesso a priori; Cartesio trova la comunicazione del movimento per l'impulso intelligibile, e perciò l'ammette, trova ogni altra azione fra i corpi inintelligibile, e perciò la respinge (1).

Gli altri filosofi eminenti dell'epoca, tutti partigiani del meccanismo, non procedono altrimenti. Hobbes ammette l'impulsione come causa unica del movimento, perchè ogni altra causa gli sembra impossibile: « *causa motus*, egli dice, *nulla esse potest in corpore nisi contiguo et moto* » (2). Spinoza, in una sua lettera ad Oldenbourg, disapprova Boyle che avea cercato di provare sperimentalmente che tutto nella natura si fa meccanicamente (cioè per impulsione): egli pensava, come osserva Leibnitz, che questa conclusione avrebbe dovuto prenderla invece per principio, che si può rendere certo per la sola ragione, e non mai per le esperienze, qua-

(1) V. *Princ. della filos.*, 4 parte, n. 198, n. 203, ecc.

(2) *De corpore* c. 9. art. 7.

Digitized by Google

lunque numero se ne faccia (1). Per riconoscere l'importanza al punto di vista della nostra tesi di questo concetto degli autori citati e di altri che noi citeremo in seguito, che il legame tra questi due fatti, il movimento come effetto e l'impulsione come causa, è una verità razionale, cioè necessaria e a priori, bisogna tener presente che uno dei caratteri della causa efficiente è il *legame necessario* tra essa e il suo effetto, e che si suppone anche, il più spesso, che questo legame deve essere, oltre che necessario, conoscibile *a priori* (2).

---

(1) V. Spinoza, *Opera*, ed. Car. Herm. Brud., vol. 2. Epist. VI. e Leibnitz *N. S. sull'int. un.* l. 4 c. 12 verso la fine.

(2) Anche Malebranche, quantunque dichiari ripetutamente che l'urto non è, come tutte le altre cause naturali, che una semplice causa *occasionale* del movimento, ammette nondimeno anch'egli che la comunicazione del movimento per l'urto è una verità a priori, e che noi non dobbiamo ammettere altra azione fisica che quella dell'impulsione, perchè è la sola di cui abbiamo delle *idee chiare e distinte*, o in altri termini, la sola che ci sia intelligibile. Così nelle *Leggi generali della comunicazione dei movimenti*, (2 parte, n. 16) dice: « Se non si vuol ragionare dei corpi e delle loro proprietà che sulle idee chiare che noi ne possiamo avere, non si attribuirà mai alla materia altra forza o altra azione che quella che essa trae dal suo movimento ». E nel c. 8. parte 2 del Metodo (*Ricerca della verità*): « L'impenetrabilità dei corpi fa chiaramente concepire che il movimento si può comunicare per impulsione, (noi incontreremo ancora più volte quest'idea che la comunicazione del movimento per l'urto deriva dall'impenetrabilità della materia) e l'esperienza prova senz'alcuna oscurità che effettivamente si comunica per questa via. Ma non vi ha alcun *ragionamento* nè alcuna esperienza che dimostri chiaramente il movimento d'attrazione. Così non bisogna fermarsi ad altra comunicazione del movimento che a quella che si fa per impulsione, poichè questa maniera è certa e incontestabile, e vi ha dell'*oscurità* nelle altre che si potrebbero immaginare. Ma quando si potesse anche dimostrare

Digitized by Google

Come i meccanisti del nostro tempo vogliono bandite dalla fisica le *forze*, a cui i non meccanisti attribuiscono le cause dei movimenti (di quelli almeno che non sono prodotti da un'impulsione osservabile), così i cartesiani e gli altri avversari della scolastica facevano la guerra alle qualità occulte. Le qualità occulte d'allora, come le forze d'oggi, erano le cause sconosciute dei fenomeni, e gli scolastici le ammettevano in virtù dello stesso principio per cui i fisici moderni ammettono le forze e i filosofi l'Inconoscibile, cioè in virtù del principio che i fenomeni devono avere delle cause efficienti: siccome l'esperienza non ci dà delle cause di questa natura, se ne conclude, non che esse non esistono, ma che noi non possiamo conoscerle. Se i cartesiani e gli altri avversari della scolastica credevano che la spiegazione meccanica dei fenomeni eliminava le qualità occulte, è che essi pensavano che l'impulsione è una causa efficiente, e che era inutile di supporre delle cause efficienti sconosciute, quando si aveva già una causa efficiente conosciuta. Non si aveva da sciegliere che tra l'impulsione e le qualità occulte, fra la causa efficiente conoscibile e le cause efficienti inconoscibili: l'alternativa sembrava inevitabile, e i cartesiani respingevano, come abbiamo detto, l'attrazione newtoniana perchè essi vi vedevano un ritorno alle qualità occulte già bandite della filosofia peripatetica.

---

che vi ha nelle cose puramente corporali altri principii del movimento che l'incontro dei corpi, non si potrebbe ragionevolmente rigettare questo; si deve anche fermarvisi preferibilmente ad ogni altro, poichè esso è il più chiaro e il più evidente.....» Se l'impulsione non è per Malebranche che una causa *occasionale* (cioè un semplice antecedente invariabile), è tuttavia, fra tutte le cause *occasionali* a cui gli effetti della natura potrebbero attribuirsi, quella che più somiglia ad una causa *efficiente*.

Digitized by Google

Quest'alternativa s'impose allo stesso Newton: era evidente secondo lui che la legge della gravità non dava la causa del fenomeno, ma solo gli effetti di questa causa; semplicemente egli non decideva se questa causa fosse l'impulsione di una materia sottile o qualche forza immateriale di una natura sconosciuta. « Io ho spiegato sin qui, egli dice nei *Principii*, i fenomeni celesti e quelli del mare per la forza della gravitazione, ma non ho assegnato in alcuna parte *la causa* di questa gravitazione. Questa forza viene da qualche causa che penetra sino ai centri del sole e dei pianeti, senza diminuzione della sua attività, essa agisce non secondo la quantità delle superficie delle particole su cui agisce, come fanno le cause meccaniche, ma secondo la quantità della materia solida, e la sua azione si estende da tutte le parti sino alle distanze più grandi, descrescendo sempre in ragione duplicata delle distanze... Io non ho ancora potuto inferire dai fenomeni la ragione di queste proprietà della gravità, e non immagino ipotesi » (1). E nell' *Ottica:* « Io non ricerco qui a quale causa efficiente siano dovute queste attrazioni. Quella che io chiamo attrazione può essere prodotta per impulso o per qualche altro mezzo a noi sconosciuto. Per questa parola attrazione qui non intendo indicare se non una qualche forza per cui i corpi tendono l'uno verso l'altro, qualunque sia d'altronde la causa a cui questa forza debba attribuirsi » (2). E nella III lettera a Bentley: « Non si può comprendere come una materia bruta e inanimata possa, senza l'intervento di qualche altra cosa non materiale, agire sopra un' altra materia e modificarla, senza essere in contatto con essa. Questo intanto è quello che bisognerebbe supporre, se si am-

(1) *Prin. matem. della filos. natur.* Scolio gener. verso la fine.
(2) *Ottica* Quest. 23.

Digitized by Google

mettesse che la gravità è inerente ed essenziale alla materia come voleva Epicuro. Era questo uno dei motivi che io aveva per pregarvi di non attribuirmi l'opinione della gravità innata. Pretendere che la gravità sia innata, inerente ed essenziale alla materia, di guisa che un corpo agisca sopra un altro a distanza, a traverso il vuoto, senza l'interposizione di qualche cosa, per il cui mezzo l'azione e la forza possano essere trasmesse dall'uno all'altro, mi pare un'assurdità sì grande, che essa non può, io credo, cadere nello spirito di alcun uomo che abbia qualche competenza in filosofia. La gravità deve venire da un agente che operi costantemente secondo certe leggi; ma se questo agente sia materiale o immateriale, io lasciai nella mia opera ai lettori il considerarlo».

§ 3. Quando nella scuola di Newton si cominciò ad ammettere che la gravità è una proprietà primitiva ed essenziale della materia, si poneva non pertanto una differenza tra questa proprietà e quella di dare e di ricevere l'impulsione: quest'ultima proprietà sembrava appartenere necessariamente alla materia, mentre la prima era evidentemente dovuta all'arbitrio del Creatore. Il matematico Cotes, nella prefazione della II edizione dei Principii di Newton, ammetteva la gravità come una forza fondamentale di ogni materia: ma egli opponeva il sistema newtoniano, che fa derivare le leggi della natura dalla volontà e libertà di Dio, al sistema dei materialisti che fanno tutto nascere per necessità e niente per la volontà del Creatore. Non è la necessità che egli vede nelle leggi della natura, ma bensì le prove del disegno più saggio. L'idea di una causa efficiente distinta dai fenomeni osservati non è dunque abbandonata dai newtoniani che ammettono il peso come proprietà essenziale della materia; semplicemente a una spiegazione meccanica si sostituisce una spiega-

Digitized by Google

zione antropomorfistica. Anche Newton non comprenderebbe l'azione a distanza, se invece di « una materia bruta e inanimata » si trattasse di una materia vivente ed animata?

Quando Locke scrisse il Saggio sull'intendimento umano, egli ammetteva la teoria meccanica in tutta la sua estenzione: così nel l. 2, c. 8, par. 11 alla quistione: qual è la maniera onde i corpi producono in noi le idee? rispondeva: « È evidente che è per impulsione, perchè questa è la sola maniera in cui noi possiamo concepire che i corpi possano agire ». In seguito egli abbracciò la dottrina di Newton, ma non abbandonò il principio che l'impulsione è la sola maniera d'agire dei corpi che sia concepibile. Nella risposta alla II lettera del vescovo di Worcester (col quale agitava la quistione: se la materia può pensare), egli dice: « Io confesso che io ho detto (*nel Saggio sull' intendim. umano*) che il corpo opera per impulsione, e non altrimenti. Così era il mio sentimento quando lo scrissi, e ancora presentemente io non potrei concepire un'altra maniera di agire. Ma poi io sono stato convinto dal libro incomparabile del giudizioso sig. Newton che vi ha troppa presunzione a voler limitare la potenza di Dio per le nostre concezioni limitate. La gravitazione della materia verso la materia per delle vie che mi sono inconcepibili è non solo una dimostrazione che Dio può, quando gli piace, mettere nei corpi delle potenze e maniere d'agire che sono al disopra di ciò che può essere derivato dalla nostra idea del corpo, o spiegato per ciò che noi conosciamo della materia; ma è ancora una prova incontestabile ch'egli lo ha fatto effettivamente ». Quantunque l'opinione di Locke sia che noi non possiamo in generale scoprire alcuna connessione tra i fenomeni, nè comprendere come le cause producano i loro effetti, tuttavia egli pensa che vi ha molta differenza a questo

Digitized by Google

riguardo tra la produzione del movimento per l'impulsione e altre azioni dei corpi, quali la loro mutua attrazione o la maniera in cui essi producono in noi delle sensazioni. Noi non possiamo affatto comprendere come i corpi siano capaci di esercitare queste ultime azioni; ma « noi possiamo comprendere molto bene che la grossezza, la figura e il movimento d'un corpo producano del cangiamento nella grossezza, nella figura e nel movimento d'un altro corpo. Che le parti di un corpo siano divise in conseguenza dell'intrusione di un altro corpo, e che un corpo sia trasferito dal riposo al movimento per l'impulsione d'un altro corpo, queste cose ed altre simili ci paiono avere qualche legame l'una con l'altra » (1).

A Leibnitz la *pretesa* virtù attrattiva dei newtoniani sembra « un rinnovellamento delle chimere già bandite » « Noi disapproviamo, egli dice, il metodo di quelli che suppongono, come facevano già gli scolastici, delle qualità irragionevoli, cioè a dire delle qualità primitive che non hanno alcuna ragione naturale, spiegabile per la natura del soggetto a cui questa qualità deve convenire. Noi accordiamo e sosteniamo con essi (coi newtoniani), che i grandi globi del nostro sistema sono attrattivi fra di loro; ma siccome sosteniamo che ciò non può accadere che d'una maniera spiegabile, cioè a dire per un'impulsione dei corpi più sottili, non possiamo ammettere che l'attrazione è una proprietà primitiva essenziale alla materia, come questi signori lo pretendono » (2). Non vi ha secondo Leibnitz altra causa intelligibile di un fenomeno fisico che l'impulsione: « Io non voglio, dice nelle sue Osservazioni contro Stahl, sovvertire le eccellenti dottrine dei moderni filosofi, per cui si è giu-

(1) L. 4, c. XI, par. 13.

(2) Opera Dut., t. 2, p. I, p. 330. *Lett. a Bourguet 5 ag. 1715.*

Digitized by Google

stamente stabilito che niente si fa nei corpi che non consti di ragioni meccaniche, cioè intelligibili». E nella risposta alle osservazioni di Stahl: « Tutto nella natura deve farsi meccanicamente, e la ragione di ciò è che tutto deve farsi nei corpi in modo che sia possibile di spiegarlo distintamente per la loro natura, cioè per la grandezza, la figura e le leggi del movimento». Al cominciamento delle osservazioni contro Stahl egli stabilisce che la teoria meccanica è una conseguenza del principio di ragion sufficiente. « Uno dei principii del ragionamento (è così che questo scritto comincia) è che non vi ha niente senza ragione, cioè che non vi ha alcuna verità della quale chi intende perfettamente la cosa non possa dare la ragione..... È una conseguenza di questo principio che ogni affezione delle cose, e tutto ciò che avviene in esse, può derivarsi dalla natura e dallo stato delle cose stesse; e, in ispecie, che tutto ciò che avviene nella materia nasce dallo stato precedente della materia per le leggi dei cangiamenti. Ed è ciò che vogliono o devono volere quelli che dicono che tutto nei corpi può spiegarsi meccanicamente. Supponiamo che alcuno ponga nella materia una certa virtù di attrazione primitiva o misteriosa (ἄῤῥητον), egli peccherà contro questo gran principio del ragionamento. Confesserà infatti non potersi spiegare, neppure da un onnisciente, come avvenga che la materia attragga altra materia, e questa a preferenza di quella. E in realtà egli ricorrerà tacitamente al miracolo; l' attrazione infatti in questo caso non si potrebbe spiegare altrimenti se non supponendo che Dio stesso, al disopra della natura della cosa, per una provvidenza particolare fa che la materia che deve essere attratta tenda verso un'altra materia. Ma se la spiegazione deve ricavarsi d'una maniera intelligibile dalla natura stessa della cosa, essa si deriverà da ciò che si concepisce in questa distinta-

Digitized by Google

mente, così nella materia dalla figura e dal moto in essa esistente; e allora si vedrà che l' attrazione apparente non è altro in realtà che una occulta impulsione » (1). Un'attrazione non derivante dall'impulsione non può essere secondo Leibnitz che o un miracolo o una qualità occulta. Alcuni credono che il miracolo non è che una eccezione delle leggi generali che Dio ha stabilite arbitrariamente; ma non tutto ciò che avviene per leggi generali si fa senza miracolo. « Il carattere dei miracoli è che non si potrebbero spiegare per la natura delle cose create. È perchè se Dio facesse una legge che portasse che i corpi si attirassero gli uni gli altri, non ne potrebbe ottenere l'esecuzione che per dei miracoli perpetui ». « Così non basta per evitare i miracoli che Dio faccia una certa legge, s'egli non dà alle creature una natura capace d'eseguire i suoi ordini: è come se alcuno dicesse che Dio ha ordinato alla luna di descrivere liberamente nell'aria o nell'etere un cerchio intorno al globo della terra, senza che vi sia nè angelo nè intelligenza che la governi, nè orbe solido che la porti, nè turbine o orbe liquido che la trascini, nè peso, magnetismo o altra causa *spiegabile meccanicamente* che l'impedisca d'allontanarsi dalla terra e d'andarsene per la tangente del cerchio. Negare che quello fosse un miracolo sarebbe ricorrere alle qualità occulte, assolutamente inesplicabili e screditate oggi con molta ragione ». « Lo stesso sarebbe se qualcuno dicesse che Dio ha dato ai corpi delle gravità naturali e primitive, per cui ciascuno tende al centro del suo globo, senza essere

(1) Vedi anche la risposta alla IV replica di Clarke, nel paragr. 46, in cui paragona l'attrazione alla declinazione degli atomi di Epicuro, perchè come quella è una violazione del principio di ragion sufficiente; e confronta la lettera ad Hartsoeker *Op. omn.* ed. Dutens, t. II. p. II. pag. 62.

Digitized by Google

spinto da altri corpi: questo sistema a mio avviso avrebbe bisogno di un miracolo perpetuo, o almeno dell'assistenza degli angeli ». « Bisogna mettere una distanza infinita tra l'operazione di Dio che va al di là delle forze delle nature, e le operazioni delle cose che seguono le leggi che Dio loro ha dato, e che egli ha reso capaci di seguire per le loro nature, quantunque con la sua assistenza. È perciò che cadono le attrazioni propriamente dette e altre operazioni inesplicabili per le nature delle creature, che bisogna fare effettuare per miracolo, o ricorrere alle assurdità, cioè alle qualità occulte scolastiche, che ora si cominciano a spacciare sotto lo specioso nome di forze, ma che ci riconducono nel regno delle tenebre. È *inventa fruge glandibus vesci* » (1). Noi abbiamo già notato la differenza fra queste due dottrine sulla natura del miracolo: quella combattuta da Leibnitz si fonda sopra un principio che è assai vicino alla teoria dell'empirismo moderno sulla legge di causalità, perchè essa ammette che una legge della natura non è altra cosa che una congiunzione costante tra due fenomeni. Leibnitz respinge questa dottrina, perchè una causa non deve essere secondo lui un semplice antecedente di una sequenza invariabile, ma deve ancora spiegare l'effetto, o contenerne la ragion sufficiente. Ma una causa che spiega l'effetto o ne contiene la ragion sufficiente è una causa *efficiente*, nel senso in cui noi intendiamo questa parola; risulta dunque dalla polemica di Leibnitz contro la dottrina che considera l'attrazione come un fatto primitivo, che secondo lui

(1) *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. II parte 207, *Op. omnia* ed. Dutens, t. 2, p. 1, pag. 101 *(Risp. alle obbiez. dell'aut. del lib. della conosc. di se stesso)*, pag. 77 *(Lett. all'aut. della storia delle opere dei sapienti* ecc.*)*, pag. 167 *(Risposta alla 4 Replica di Clarke,* nel § 43).

Digitized by Google

ciò che costituisce la superiorità della teoria meccanica su questa dottrina è che quella ci dà le cause efficienti dei fenomeni, mentre questa non ci darebbe che i semplici antecedenti di cui i fenomeni sarebbero un seguito costante.

Tuttavia, quantunque Leibnitz dica espressamente che una causa meccanica è una causa efficiente, e la sola causa efficiente che vi sia nel modo fisico (1), si potrebbe ragionevolmente dubitare s'egli dà veramente a questa parola il senso in cui noi la prendiamo. E infatti secondo la sua dottrina dell'armonia prestabilita, tra una causa esterna finita e un cangiamento che ne segue in un'altra cosa distinta, non vi ha che una semplice coincidenza, e non un vero rapporto di causalità, ciascun essere sviluppando spontaneamente dal proprio fondo tutte le sue modificazioni. Sembra dunque che vi sia qui una contraddizione in Leibnitz: ma essa si spiega, se noi ricordiamo che l'armonia prestabilita, nel sistema di questo filosofo, è, come abbiamo detto, una conseguenza del suo panpsichismo, e che il panpsichismo è un'ipotesi destinata a risolvere, non il problema della causa efficiente, ma quello della cosa in sè. Quando Leibnitz cerca nella natura esteriore le cause efficienti, egli trova nella causa meccanica una causa efficiente: ma quando egli cerca la cosa in sé corrispondente al fenomeno materia e trova che questa non é che spirito, allora gli sembra impossibile che un essere agisca sopra un altro essere, e arriva alla dottrina dell'armonia prestabilita. Il seguito di questo scritto rischiarerà d'una maniera più completa questa difficoltà del sistema leibnitziano.

---

(1) Risposta alla IV replica di Clarke, n. 92, 124. Animadversiones circa assertiones aliquas Stahlii Dutens t. II p. II p. 132 e p. 134, Responsiones ad Stahlianas observationes ad XXI (n. 1). Monadol. n. 79, ecc.

Digitized by Google

Nella polemica che ebbe luogo tra Leibnitz e Clarke, uno dei soggetti di controversia fu naturalmente l'attrazione. La prima cosa che noi incontriamo di notevole per questo riguardo nelle Repliche di Clarke, è lo stesso pensiero di Cotes, che il materialismo è direttamente combattuto dai *principii matematici* della filosofia (è il titolo dell'opera fondamentale di Newton). « Allorchè io ho detto, (è così che Clarke spiega una sua affermazione antecedente) che i principii matematici della filosofia sono contrari a quelli dei materialisti, io ho voluto dire che mentre i materialisti suppongono che la struttura dell'universo può essere stata prodotta dai soli principii meccanici della materia e del movimento, della necessità e della fatalità, i principii matematici della filosofia fanno vedere al contrario che lo stato delle cose (la costituzione del sole e dei pianeti) non ha potuto essere prodotto che da una causa intelligente e libera » (1). All'obbiezione di Leibnitz, che l'attrazione sarebbe un miracolo perpetuo, ecco cosa risponde Clarke: « Se un corpo ne attirasse un altro, senza l'intervento d'alcun mezzo, sarebbe, non un miracolo, ma una contraddizione, perchè sarebbe supporre che una cosa agisce dove non è » (2). « Gli è affatto irragionevole di chiamare l'attrazione un miracolo, e di dire che è un termine che non deve entrare nella filosofia, quantunque noi (i newtoniani) abbia-

(1) *Replica 2 di Clarke*, 1. Quando si attribuisce la necessità alle cause meccaniche, e le altre leggi della natura, quali la gravità, si fanno invece riposare sulla semplice libertà del Creatore, ciò equivale ad affermare che le cause *meccaniche* sono delle cause efficienti, e che le altre non sono che degli antecedenti di sequenze invariabili. Infatti il carattere della causa efficiente è questo legame necessario che si ammette tra essa e l'effetto.

(2) *Repl. 4 di Clarke*. 45.

Digitized by Google

mo sì spesso dichiarato, d'una maniera distinta e formale, che, servendoci di questo termine, non pretendiamo esprimere la *causa che fa che i corpi tendono l'uno verso l'altro*, ma solamente l'effetto di questa causa, o il fenomeno stesso e le leggi o le proporzioni secondo cui i corpi tendono l'uno verso l'altro, quali si scoprono per l'esperienza, qualunque ne possa essere la causa » (1). « Se noi diciamo che il sole attira la terra, a traverso d'uno spazio vuoto, cioè che la terra e il sole tendono l'uno verso l'altro (qualunque ne possa essere la causa) con una forza che è in ragion diretta delle loro masse o delle loro grandezze e densità prese insieme, e in ragione inversa del quadrato della loro distanza; e che lo spazio che è tra questi due corpi è vuoto, cioè che non vi ha niente che resista sensibilmente al movimento dei corpi che lo traversano; tutto ciò non è che un fenomeno o un fatto attuale scoverto per l'esperienza. É vero senza dubbio che questo fenomeno non è prodotto senza mezzo, cioè senza una causa capace di produrre tal effetto. I filosofi possono dunque ricercare questa causa, e cercare di scoprirla, se ciò loro è possibile, sia che sia *meccanica* o *non meccanica*. (Qui l'autore sembra ammettere la possibilità di una causa naturale e conoscibile non meccanica). Ma se essi non possono scoprire questa causa, ne segue che l'*effetto* stesso o il fenomeno scoverto per l'esperienza—che è tutto ciò che si vuol dire per le parole attrazione e gravitazione—ne segue, io dico, che questo fenomeno sia meno certo e meno incontestabile? Una qualità evidente deve essere chiamata *occulta*, perchè la causa immediata ne è forse *occulta*, o *non è stata ancora scoverta?* Quando un corpo si muove in un cerchio, senza allontanarsi per la tangente, vi ha certamente qualche cosa che ne lo

(1) *Repl. 5 di Clarke,* 110-116.

Digitized by Google

impedisce: ma se in qualche caso non è *possibile di spiegare meccanicamente* la causa di quest'effetto, o se essa *non è ancora stata scoverta*, ne segue che il fenomeno sia falso? Questa sarebbe una maniera di ragionare assai singolare» (1). (Qui invece l'autore pare che supponga che la causa dell'attrazione o è meccanica, e in questo caso potrà in seguito essere scoverta, o non è meccanica, e in quest'altro caso resterà sempre una *causa occulta*).

§ 4. Se in Inghilterra, andandosi al di là del pensiero di Newton, la gravità *innata, inerente ed essenziale alla materia* divenne ben presto una dottrina incontestata, questa dottrina invece sollevò delle proteste continue tra i matematici e fisici del continente. Huyghens trova assurdo il principio dell'attrazione newtoniana, e dice: «Le cause di tutti gli effetti naturali devono concepirsi meccanicamente *(per rationes mechanicas)*, se non vogliamo abbandonare ogni speranza di comprendere qualche cosa nei fenomeni fisici» (2). Bernouilli chiama la supposizione di una facoltà attrattiva «rivoltante per gli spiriti abituati a non ricevere in fisica che dei principii incontestabili ed evidenti», e adotta la teoria cartesiana dei vortici, modificandola. Eulero nella Lettera 68 ad una principessa d'Alemagna scrive: «Poichè è certo che considerando due corpi qualunque l'uno è attirato verso l'altro, si domanda la *causa* di questa tendenza mutua: è su ciò che i sentimenti sono molto divisi. I filosofi inglesi sostengono che è una proprietà essenziale di tutti i corpi d'attirarsi mutuamente, che è come una tendenza naturale che tutti i corpi hanno gli uni per gli altri, in virtù di cui i corpi si sforzano di avvicinarsi mutua-

(1) *Repl. 5 di Clarke*, 118-123.
(2) *Tractatus de lumine.*

Digitized by Google

mente, *come se fossero dotati di qualche sentimento o desiderio.* Altri filosofi riguardano questo sentimento come assurdo e contrario ai principii di una filosofia ragionevole ». « Gli uni dicono che è la terra che attira i corpi per una forza che le appartiene in virtù della sua natura; gli altri dicono che è l'etere o altra materia sottile e invisibile che spinge i corpi in basso, di sorta che l'effetto è nondimeno lo stesso nell'uno e l'altro caso. L'ultimo sentimento piace di più a quelli che amano dei principii chiari nella filosofia, poichè non vedono come due corpi lontani l'uno dall'altro possono agire l' uno sull' altro, a meno che non vi sia qualche cosa tra loro ». « Supponiamo che avanti la creazione del mondo Dio non avesse creato che due corpi lontani l'uno dall' altro, che non esistesse fuori di loro assolutamente niente, e che questi corpi fossero in riposo; sarebbe possibile che l'uno si avvicinasse all'altro, o che avessero una tendenza ad avvicinarsi? *come l'uno sentirebbe l'altro da lontano? come potrebbe avere un desiderio d' avvicinarsene?* Sono delle idee che rivoltano: ma dacchè si suppone che lo spazio fra i corpi è riempito d'una materia sottile, si comprende subito che se questa materia può agire sui corpi spingendoli, l'effetto sarebbe lo stesso come se essi si attirassero mutuamente ». Così Eulero non concepisce che due possibilità sulle cause dell'attrazione: o il meccanismo o l'antropomorfismo; se non si vuole l'uno, si deve accettare l' altro. È che queste sono quasi esclusivamente le due forme immediate sotto cui lo spiritto umano concepisce le cause efficienti. Io prego il lettore di confrontare questo luogo d'Eulero con gli ultimi che ho citati di Leibnitz e con quelli di Secchi e Saigey che citerò appresso, oltre quelli degl' ilozoisti, già citati nel 2° capitolo, articolo 3° (1).

(1) È pure sotto l' una o l' altra di queste due forme che i Greci concepivano la causa di quei fenomeni attrattivi che loro

Digitized by Google

Oltre queste due supposizioni sulle cause dell'attrazione, quella della impulsione d'un miluogo, ch'egli adotta (1), e quella della materia dotata di sentimento e di desiderio (alla quale si potrebbe fors'anche aggiungere quella di Dio che *spinge immediatamente i corpi gli uni verso gli altri*) (2), Eulero non concepisce che una terza supposizione: cioè che la causa dell'attrazione sia una forza inconoscibile ed inintelligibile, una *qualità occulta*. « Sembra più ragionevole, segue egli a

presentava immediatamente l'osservazione. Nell'attrazione esercitata dalla calamita e dall'ambra Talete vedeva un segno che tutto era animato (v. c. 2, § 13). Empedocle, Platone, Democrito, Epicuro spiegano invece gli stessi fenomeni per l'azione di una corrente di materia sottile che trascina verso questi corpi quelli che sembrano attratti da essi (V. Martin *Il Timeo*, vol. II nota 173, § 2, Lange *Stor. del mater.* vol. 1, parte 1, c. 5 verso la fine, Timeo di Locri 102, a, b. Lucrezio *De rer. nat.* VI v. 1000 e seg., ecc.).

(1) In verità tra le cause materiali anche la trazione sembra ad Eutero una causa concepibile dell'attrazione (una causa naturalmente dello stesso valore che il sentimento e il desiderio della materia, cioè una causa che sarebbe *capace di spiegare l'effetto*, se, caso impossibile, essa esistesse). I filosofi inglesi, egli dice nella Lettera 54, « convengono che non vi ha nè corde nè alcuna delle macchine di cui ci serviamo ordinariamente per tirare, di cui la terra possa servirsi per attirare a sè i corpi e causarvi il peso; ancora meno scoprono qualche cosa tra il sole e la terra, di cui si possa credere che il sole si serva per attirare la terra. Se si vedesse un carro seguire i cavalli senza che vi fossero attaccati, e non vi si vedesse nè corda nè altra cosa propria a mantenere qualche comunicazione tra il carro e i cavalli, non si direbbe che il carro fosse tirato dai cavalli; si sarebbe piuttosto portato a credere che il carro fosse spinto da qualche forza, quantunque non se ne vedesse niente, a menochè non fosse il giuoco di qualche strega. Tuttavia i signori Inglesi non abbandonano il loro sentimento ».

(2) V. nella stessa lettera il tratto che precede l'ultimo citato

Digitized by Google

scrivere, d'attribuire l'attrazione dei corpi a un'azione che l'etere vi esercita, quantunque la maniera ci sia sconosciuta, che di ricorrere a una qualità inintelligibile. Gli antichi filosofi si sono contentati di spiegare i fenomeni del mondo per questa sorta di qualità ch'essi hanno chiamate occulte, dicendo p. e. che l'oppio fa dormire per una qualità occulta che lo rende proprio a conciliare il sonno: era dire niente del tutto, o piuttosto era voler nascondere la propria ignoranza; si dovrebbe dunque pure riguardare come una qualità occulta l'attrazione, in quanto la si dà per una proprietà essenziale dei corpi ».

D'Alembert trova esorbitante l'affermazione di Cotes che la gravità è così essenziale alla materia come l'impenetrabilità e l'estensione: se l'attrazione è una legge primitiva, essa non può, egli dice, avere per causa che la volontà di un essere sovrano (1). Le leggi del movimento sono di verità necessaria; ma le leggi del peso sono contingenti, e dipendono dalla volontà del Creatore; supposto però che la gravità non possa spiegarsi per l'impulsione (2). Quest'azione a distanza tra due corpi e la ragione secondo cui avviene sono egualmente incomprensibili (3). Vi hanno due sorte di cause capaci di produrre o cangiare il movimento. Di queste cause noi conosciamo le une direttamente: esse si riducono all'impulsione, la quale risulta dalla impenetrabilità dei corpi (4). Ma le altre cause non ci si

(1) *Princ. delle conoscenze umane* XVII.

(2) Ivi XVI.

(3) Ivi XVII.

(4) Anche Eulero afferma che ogni forza, cioè ogni causa capace di cangiare lo stato dei corpi (e sappiamo che non vi ha altra causa tale che l'urto) deriva dalla impenetrabilità della materia. (V. *Lettera 77 ad una principessa d'Alemagna*). Siccome l'impenetrabilità si riguarda come contenuta nella nozione

Digitized by Google

fanno conoscere che per i loro effetti: così è la gravità (1).

I filosofi più eminenti, anche nella patria di Newton, hanno continuato a pensare che non vi ha altra azione possibile se non a contatto, o almeno che una vera azione a distanza è inconcepibile. Reid crede che uno dei motivi che hanno fatto respingere la credenza della percezione immediata dei corpi, e adottare in sua vece la dottrina filosofica delle idee rappresentative, è l'opinione che nella percezione vi ha un'azione degli oggetti sullo spirito o di questo su quelli, e che per conseguenza bisogna che vi sia una specie di contatto tra lo spirito e ciò che egli percepisce immediatamente. Reid non nega la legittimità della conseguenza, perchè gli sembra evidente che una cosa non può agire dove non è, ma contesta invece la verità della premessa, cioè che vi sia azione tra lo spirito e gli oggetti. « Io convengo, egli dice, che una cosa non può agire immediatamente ove essa non è. perchè io penso, con Newton, che noi non concepiamo un potere che non apparterrebbe ad una sostanza. Segue di là che ogni impressione suppone la presenza d'un agente, ed è ancora un punto che io accordo. Ma resta a provare che nella percezione gli oggetti agiscano su noi o che noi agiamo su loro. Ora è ciò che non mi sembra punto evidente per se stesso, ciò di cui non ho mai incontrato prova e che mi pare inammissibile ».

La massima che ogni azione deve essere a contatto, non che il principio per cui si pretende dimostrarla che

---

stessa della materia, affermare che i fenomeni dell'impulsione derivano (cioè si deducono) dall'impenetrabilità. equivale ad affermare che questi fenomeni sono delle verità necessarie ed a priori.

(1) *Princ. delle conoscenze umane.* XVI.

Digitized by Google

una cosa non può agire dove non è, non sono evidentemente che una generalizzazione dell'azione meccanica tra i corpi. Queste massime sono state talmente accreditate presso i filosofi, che noi le troviamo dove meno dovremmo aspettarcele. Hume (anche Hume!) ha detto: « Tutti gli oggetti che sono considerati come cause ed effetti sono contigui. Nulla può agire in un tempo o in un luogo in cui non esiste, per quanto piccola sia la distanza che lo separa. Noi possiamo dunque considerare la relazione di contiguità come essenziale a quella di causa ». Dugald-Stewart osserva su queste proposizioni di Hume: « Sebbene questa massima (che una cosa non può agire che nel luogo e nel tempo in cui esiste) deve essere ammessa per le *cause efficienti*, che, come tali, hanno un legame necessario coi loro effetti, non vi ha ragione di applicarla alle *cause fisiche*, di cui non sappiamo niente altro se non che sono i precursori o segni di certi effetti naturali ». Egli conviene che i filosofi in generale hanno pensato diversamente « Essi hanno manifestato della ripugnanza anche in fisica a chiamare un avvenimento la causa d'un altro, quando i due avvenimenti erano separati dal minimo intervallo di spazio o di tempo. Quando si tratta d'*impulsione*, essi non si fanno scrupolo di dire che l'urto è la causa del movimento di un altro corpo, ma hanno qualche ripugnanza a dire che un corpo è la causa del movimento di un altro corpo collocato a qualche distanza da esso, a meno che non vi sia fra questi due corpi un legame stabilito con l'aiuto di qualche mezzo... Questa distinzione fra il movimento prodotto dall'urto e gli altri fenomeni della natura si fonda in gran parte sulla confusione delle cause *efficienti* e *fisiche* ». Dugald-Stewart non ammette che l'urto sia una causa efficiente, perchè secondo la dottrina della scuola scozzese la natura non ci presenta mai una vera connessione causale;

Digitized by Google

ma perchè egli suppone che il rapporto di contiguità deve trovarsi nell' azione delle cause *efficienti* o *metafisiche?* Siccome la nozione che egli si fa di cause metafisiche e oltrepassanti l'esperienza non può avere in definitiva la sua base che nell'esperienza, noi abbiamo il dritto di ammettere che ciò è perchè egli si forma la concezione delle cause metafisiche dei fenomeni fisici sul tipo dell'azione meccanica piuttosto che su quello di qualsiasi altra azione fisica.

Hamilton, l' altro eminente rappresentante della scuola del *senso comune*, dice: Una azione a distanza può bene esserci imposta come fatto, ma la sua possibilità non resta perciò meno inconcepibile. Galluppi pensa che la comunicazione del movimento per l'impulsione è una verità necessaria e a priori, di cui egli pretende di dare la dimostrazione (1). « Ma che cosa dobbiamo pensare, si domanda, dell' attrazione? In questa i corpi non operano gli uni sugli altri per impulso. Intendendo per attrazione il moto naturale di un corpo verso di un altro, l'attrazione è un fatto primitivo di cui ignoriamo la causa» E continua citando, e naturalmente approvandolo, un tratto di d'Alembert, in cui questi vuol mostrare che non potrebbe scoprirsi a priori alcuna ragione per cui un corpo tosto che non è sostenuto sia obbligato a discendere (2). Rosmini dice: « Niente mi prova la necessità di ammettere attrazione fra corpi distanti, e m'induce a negarla la ripugnanza che mi par giacere nel suo concetto » (3).

Nei filosofi ultimamente citati il principio che è la base della teoria meccanica, cioè che l'impulsione è una causa efficiente del movimento e la sola tra le

(1) *Saggio filos.*, t. VI, par. 90.
(2) VI, 93.
(3) *Psicologia* 593.

Digitized by Google

azioni fisiche che sia intelligibile, non si trova, per dir così, che d'una maniera incosciente; ma esso è espresso della maniera più esplicita in queste parole che Cuvier scrive nella sua Storia del progresso delle scienze naturali: « Una volta usciti dai fenomeni dell'urto, noi non abbiamo più idea netta dei rapporti di causa e di effetto. Tutto si riduce a raccogliere dei fatti particolari e a ricercare delle proposizioni generali che ne abbraccino il più gran numero possibile. È in ciò che consistono tutte le teorie fisiche, e a qualunque generalità sia stata portata ciascuna di esse, si è troppo lungi ancora dal ricondurle alle leggi dell'urto, che sole potrebbero cangiarle in vere spiegazioni ».

§ 5. I meccanisti del nostro tempo non dichiarano meno nettamente dei meccanisti antichi che il vero motivo della loro dottrina e di assegnare le cause produttrici dei movimenti che le leggi generali a cui la scienza riconduce i fenomeni fisici lasciano nel mistero, e di spiegare così queste leggi generali che senza di ciò resterebbero incomprensibili. Ascoltiamo il p. Secchi: I fisici ora cercano di conoscere la *causa* della gravità, quantunque la nessuna necessità di conoscerla e la grande difficoltà di assegnarne un'*origine ragionevole* l. distolsero sino a poco tempo fa da queste speculazioni (1). « Per noi è assurdo (salvo sempre come si è detto il caso d'intervento degli enti spirituali) che il moto nella materia bruta abbia altra origine che dal moto. Noi rigettiamo quei principii detti *forze*, che non sono nè spirito nè materia, dei quali non è stata mai provata l'esistenza: essi ci sembrano mere astrazioni realizzate. Noi cercheremo di ridurre tutti i fenomeni a mero scambio e comunicazione di moto e assumeremo questo scambio come un fatto primitivo la cui spiegazione sta nella

(1) *Unità delle forze fis.*, 3 ediz., l. IV, c. 4.

Digitized by Google

natura della materia » (1). Ai critici che gli obbiettano che la comunicazione del moto anche a contatto è un fatto pure misterioso, egli risponde: « Noi lo riceviamo come un fatto, e a questo *come più facile a comprendersi* cerchiamo ridur l'altro che dicesi da essi fatto a distanza » (2). La spiegazione meccanica dei fenomeni fisici può solo permettere secondo il p. Secchi di fare a meno di questi agenti oscuri e metafisici che si chiamano *forze*. Parlando della coesione, dice: « Quel legame pertanto o è formato da forze astratte operanti a vera distanza ovvero dall'azione di un mezzo. Le prime sono per noi inconcepibili perchè la piccolezza delle distanze non toglie l'essere loro assurde e perciò resta la seconda » (3). (L'alternativa è inevitabile: o il meccanismo o le *forze*). « Uno studio più profondo delle proprietà della materia ha mostrato che le forze che costituiscono i corpi e danno loro una forma determinata e diconsi comunemente attrazioni molecolari non dipendono da legami materiali posti fra le parti costituenti *nè da principii astratti la cui azione a distanza è assurda*, ma che devono considerarsi semplicemente come effetto dei movimenti di cui sono dotate le masse elementari e dell'influenza del mezzo in cui sono distribuite » (4). « La sua esistenza (dell'etere) ci ha suggerito congetture sulla struttura interna dei corpi *per fare a meno delle forze astratte* ammesse finora per ispiegare i fenomeni della coesione dei corpi: queste, lo prevediamo, incontreranno grande opposizione da parte di quelli che seguaci delle vecchie scuole pretendono che nei corpi vi sia alcuna cosa di più che materia e moto, e credono grave errore

(1) *Unità* ecc., 1 ediz., c. 1, par. 2.
(2) *Unità* ecc., ediz. 3, l. 4, c. 1.
(3) *Unità* ecc., 3 ediz., l. 4, c. 3.
(4) Ediz. 3, v. 2, p. 374, Conclusione.

Digitized by Google

negare le forze, che essi poi non sanno dirci in che consistano. Come per ispiegare certi fatti, invece della causa occulta detta l'orrore del vuoto che era una *forza* ai suoi tempi, noi ammettiamo la pressione atmosferica, così presentemente mediante l'etere crediamo potersi spiegare molti di quei fenomeni che vengono attribuiti a cause egualmente occulte» (1). La teoria atomica «è indipendente dalla teoria delle forze che determinano l'unione di questi atomi, perchè restar può ad arbitrio di ciascuno l'immaginare o che essi siano determinati al moto da cause occulte e potenze intrinseche, ovvero che tutte le loro unioni si compiano per l'azione estrinseca di un mezzo in movimento. Il fornirli di forze astratte è certamente la cosa più comoda, ma in più luoghi abbiamo veduto la complicazione che porta un tale sistema, e l'infinito numero di forze che bisogna ammettere. Per dir poco, è quasi mestieri applicare a questi atomi una certa intelligenza per arrivare a sapere se debbano agire o no; e qualche cosa che li avvisi che sta presente il soggetto su cui esercitare l'azione! Questa forza poi che cosa è? Come non si esaurisce mai? Come è che stando essa sempre in attività e disposta ad agire su tutti i corpi, quando gliesene presentano due insieme, sull'uno agisce e sull'altro no? Ha essa intelligenza da scegliere? Potremmo di leggieri moltiplicare queste domande sicuri di non averne risposta, e perciò inutilmente, quindi sarà miglior partito cercare di svolgere il concetto delle forze supponendole derivate dal moto di cui è animata la materia» (2). Ai luoghi citati dell'opera di Secchi se ne potrebbero aggiungere molti altri; ma ci contenteremo di un solo, in cui l'autore ritorna sulla supposizione dell'animazione

(1) 1 ediz., cap, 2, par. 10.
(2) 1 ediz., c. 4, par. 2.

Digitized by Google

della materia, considerandola come la sola causa immaginabile (se pur non vogliasi ricorrere all'azione diretta di Dio (1) o a quella di altri enti spirituali separati) capace di spiegare le azioni fisiche che non possono o non vogliono ricondursi alla comunicazione del movimento per l'impulsione. « Abbiamo già detto altre volte che una forza attrattiva in istretto senso, cioè come principio attivo risedente nelle molecole e operante a traverso un vuoto assoluto, a noi riesce inconcepibile, perchè tale azione dovrebbe esercitarsi dai corpi a distanza, il che è assurdo e l'esser le distanze grandi o piccole non muta la difficoltà. Se poi guardiamo la cosa in concreto, dovremmo ammettere nelle medesime molecole e nel medesimo tempo forze attrattive e ripulsive, e operanti con certa scelta, le quali da positive verso un corpo diventino negative verso un altro, e spesso verso lo stesso corpo a diverse distanze, o a mutate temperature, o, per la presenza di un altro corpo; dei quali effetti è piena la fisica e la chimica. Così dovrebbero moltiplicarsi questi principii nei singoli atomi in modo prodigioso, e dotarsi di una certa facoltà di sapere quando occorra attrarre o respingere e a tale o tal altra distanza e in certa direzione! Queste sono cose inconcepibili e assurde: e d'altra parte l'esperienza mostra che a mano a mano che si conosce la vera causa dei fenomeni tali supposte tendenze svaniscono ogni dì più » (2).

Noi insistiamo su quesra opposizione tra la teoria meccanica e la dottrina delle *forze*, opposizione che, nella fisica moderna, corrisponde, come abbiamo notato, alla lotta dei filosofi meccanisti, all'epoca del rinascimento della filosofia, contro le qualità occulte degli ultimi scolastici, e a quella degli avversari di Newton contro

(1) V. 3 ediz., v. 2, p. 262.
(2) 1 ediz. c. 4, par. 3.

Digitized by Google

l'attrazione universale che essi condannavano come una qualità occulta. I meccanisti del nostro tempo si accordano a pensare, non meno che i loro predecessori dell'epoca di Cartesio e di Newton, che la spiegazione meccanica dei fenomeni è la sola che possa bandire dalla fisica queste cause occulte che si chiamano *forze*. « Non si potrebbe dubitare, scriveva Lamè, che l'intervenzione dell'etere (la quale permette di spiegare meccanicamente i fenomeni fisici) troverà il secreto o la vera *causa* degli effetti che si attribuiscono al calorico, all'elettricità, al magnetismo, all'attrazione universale, alla coesione, alle affinità chimiche; perchè tutti questi esseri misteriosi e incomprensibili non sono al fondo che delle ipotesi di coordinazione utili senza dubbio alla nostra ignoranza, ma che i progressi della scienza finiranno di detronizzare » (1).

Saigey nel suo libro *La fisica moderna*, che è una esposizione popolare delle odierne dottrine meccaniche: « Ciascuna volta che un movimento ci apparisce come la continuazione o la trasformazione di un altro movimento, noi possiamo passarci dell'idea di forza, e noi dovremmo riservare questa nozione per i movimenti di cui l'origine ci resta assolutamente nascosta » (2). « La nostra ipotesi bandisce le etità fallaci, (forze) di cui la fisica può essere imbarazzata » (3). « Quando un movimento d'una certa specie è rimpiazzato da un altro di specie differente, la ragione di questo cangiamento ci sfugge d'ordinario, ed è a causa di quest'ignoranza che abbiamo ricorso alla nozione di forza; noi diciamo che una forza si manifesta e produce tal effetto, perchè non possiamo capire i movimenti anteriori da cui quest'ef

(1) *Teor. matemat. dell'elasticità.*
(2) P. 33.
(3) P. 222.

Digitized by Google

fetto risulta. — La nozione di forza fisica, dovrebbe dunque disparire, se gli elementi della meccanica molecolare fossero conosciuti» (1). — S. Robert «Secondo questa maniera di vedere (la spiegazione meccanica) ciò che noi chiamiamo *forza* non esisterebbe nella natura; la forza sarebbe semplicemente la trasmissione di movimento. Noi saremmo così liberati da queste forze a cui certi fisici attribuiscono non so qual esistenza speciale, riguardandole come degli elementi costitutivi dell'universo» (2). — Chevrier: «Dopo avervi mostrato come questa bella teoria dell'unità delle forze fisiche (che attribuisce all'urto la causa di tutti i movimenti) *bandisce le entità misteriose, le cause occulte che oscurano la scienza*, io non ho bisogno di dirvi che la fisica attuale non ha affatto la pretensione d'aver risoluto nè

(1) P. 219. — Diamo in questa nota un tratto del libro di Saigey che corrisponde ai due ultimi che abbiamo citati del p. Secchi. «Se le molecole si portano le une verso le altre in virtù di una causa che è in esse, come venite a dire che esse sono inerti? Esse sono attive al contrario, e tutto l'edifizio che voi avete elevato sull'idea d'inerzia crolla sin dalla sua base. — Che saàr dunque se dalla gravità noi passiamo all'affinità chimica? Se le molecole si scelgono in virtù d'un principio che è in esse, esse hanno dunque un'iniziativa propria, esse hanno delle volontà, dei capricci! La chimica diviene lo studio delle passioni molecolari. Noi andiamo a trovarvi delle simpatie e degli odii, degl'istinti vili e dei nobili sentimenti, delle tenerezze legittime e degli ardori colpevoli, dei matrimoni felici e delle unioni discordi, delle sorde inimicizie e delle lotte che scoppiano! Ecco gl'idilli e i drammi che ci presenta la chimica, se noi alloggiamo nelle molecole un principio repulsivo e un principio attrattivo, come si alloggia talvolta lo spirito del bene e lo spirito del male nelle anime umane» (p. 141).

(2) *Cosa è la forza?* nel volume *Balfour-Sterwart Conservazione dell'energia*, p. 202.

Digitized by Google

di risolvere mai *d'una maniera completa* il problema dell'universo» (1).

E come da una parte si abbraccia la teoria meccanica per eliminare le cause occulte dei fenomeni fisici cioè le *forze*, così dall'altra parte si abbracciano le *forze*, perchè una spiegazione meccanica dei fenomeni si ritiene impossibile. Hirn, avversario della teoria meccanica e difensore delle *forze* considerate come entità reali distinte dai fenomeni, divide gli scienziati moderni in due campi opposti. «Noi possiamo, egli dice, ricondurre a due proposizioni antagoniste l'enunziato della quistione (sulla natura delle forze fisiche) in tutta la sua nettezza. 1.° Il movimento della materia non può nascere che da un movimento anteriore d'un'altra parte di materia, e che per contatto immediato di materia a materia. 2.° Il movimento della materia non nasce mai direttamente e per contatto immediato. Esso si deve sempre all'azione d'un elemento specificamente distinto dalla materia, che quest' elemento ne sia d'altronde separabile o no. Queste due affermazioni si opposte dividono e divideranno ancora gli scienziati in due campi; la prima ha oggi per sè l' immensa maggioranza. Si è creduto fare una semplificazione e un progresso considerevoli sostituendo alla forza, essere mistico e incomprensibile, si dice, il movimento della materia...» (2).

Questa pretesa della teoria meccanica di sostituirsi alle *forze*, di eliminarle perchè rese inutili da essa, è per noi la prova più concludente del fatto che l'impulsione è ritenuta, secondo questa teoria (ed anche, in un certo senso, secondo gli avversari di questa teoria), una causa effi-

(1) *L'unità delle forze fisiche* in *Rev. scient.*, ser. 1, t. 6.

(2) *La noz. di forza nella scienza mod.*, Rev. scient., ser. 3, t. 10, p. 131.

Digitized by Google

ciente del movimento, una causa che è capace di spiegare i suoi effetti, di farne comprendere la ragion sufficiente, e non che è semplicemente un antecedente a cui questi effetti seguono d'una maniera invariabile. Infatti, se noi supponiamo che i fenomeni fisici sono dovuti alle *forze*, cioè a cause sconosciute inaccessibili all'esperienza, ciò avviene perchè noi crediamo che, oltre le *cause fisiche* di questi fenomeni, cioè oltre gli antecedenti delle sequenze invariabili che ci presenta l'esperienza, vi hanno delle *cause efficienti* di questi fenomeni, alle quali l'esperienza non può attingere; e se noi crediamo che queste cause efficienti dei fenomeni sono altra cosa che le loro condizioni empiriche a cui essi seguono invariabilmente, è perchè noi non troviamo alcuna connessione, alcun legame necessario e intelligibile fra queste condizioni e i fenomeni che loro seguono, in una parola perchè le leggi generali a cui la scienza riconduce i fenomeni fisici, ci sembrano incomprensibili. Per conseguenza una spiegazione di questi fenomeni che pretende di rendere inutile la supposizione delle forze e di sostituirle, è una spiegazione che pretende di far conoscere le cause efficienti, di scoprire la connessione o il legame necessario tra i fenomeni, di dare la ragion sufficiente delle leggi dell'esperienza, che senza di essa (cioè di questa spiegazione) resterebbero incomprensibili.

Per altro i meccanisti contemporanei dichiarano, non meno esplicitamente dei loro predecessori, che questo è il presupposto della loro dottrina, cioè che l'impulsione è un fatto dhe si comprende da se stesso, mentre ogni altra azione fisica è incomprensibile ed anche assurda a meno che non si riconduca all'impulsione. Per mostrare ciò, ai tratti riportati del p. Secchi ne aggiungeremo qualche altro di altri autori. Challis dice: « Quando un corpo è messo in movimento senza

Digitized by Google

contatto apparente nè pressione d'un altro corpo, si può tosto concludere che il corpo che pressa, quantunque invisibile, esiste, a meno d'essere disposti ad ammettere che vi hanno delle operazioni fisiche che sono e saranno incomprensibili per noi » (1). Moigno: « Ciò che è certo è che i corpi non si attirano... Se l'attrazione esistesse, sarebbe un miracolo perpetuo (cioè un fatto superiore alla nostra ragione, incomprensibile) » (2). Balfour-Stewart: « L'ipotesi di azione a distanza può essere fatta per rendere conto di qualche cosa; ma è impossibile (come Newton l'indicava, or è lungo tempo, nella sua celebre lettera a Bentley) per qualcuno « che ha in materia filosofica una facoltà di pensare competente » di ammettere un istante la possibilità di una tal azione » (3). Naville: « la comunicazione del movimento per via d'impulsione o di contatto è la sola che ci sia intelligibile perchè essa si *deduce* dall'idea stessa della materia di cui l'essenza è d'occupare l'estensione » (4). Taine (trattando la quistione se ogni fatto o legge ha la sua ragione esplicativa): Probabilmente tutti i cangiamenti fisici si riducono a dei movimenti che hanno per condizioni altri movimenti. Se questa riduzione fosse vera, tutti i problemi concernenti un corpo effettivo qualunque sarebbero problemi di meccanica, e tutto negli oggetti reali avrebbe la sua ragion d'essere (vale a dire potrebbe spiegarsi) (5). Nè l'azione a distanza ha cessato di sembrare assurda anche a quelli che non pretendono del resto ricondurre tutti i fenomeni fisici all'impulsione: basterà di citare

(1) *Phil. mag.*, 4 ser., vol. XXXI, p. 467.
(2) Dissertaz. sull'essenza della materia.
(3) *L'universo invisibile*, 3 ediz., p. 100.
(4) *Orig. della fis. mod.* in *Rev. scientif.*, 2 ser., t. 8, p. 1081.
(5) Taine, *L'intelligenza*, II parte, lib. 4, c. 3, par. 3. II.

Digitized by Google

Spencer, che dice « positivamente inconcepibile » la concezione che la materia agisce sulla materia a traverso lo spazio assolutamente vuoto (1), e Du Bois-Reymond, che nel suo celebre discorso al congresso scientifico di Lipsia ha affermato che « la concezione di forze agenti a distanza a traverso il vuoto è in sè inintelligibile e anche contraddittoria » (2).

§ 6. Fra le affermazioni contenute nei tratti degli autori che abbiano citati, ve ne ha una che è importante di esaminare, perchè potrebbe spargere qualche dubbio sul fatto che abbiamo voluto costatare, cioè che il motivo per cui si ritiene indispensabile di ricondurre all'impulsione tutti i fenomeni fisici, a meno di credere che questi sono e saranno per sempre inintelligibili, è che l'impulsione è la sola fra le condizioni generali del movimento, che sia considerata come una causa efficiente. L'affermazione di cui parliamo è che nell'azione a distanza vi ha un'impossibilità intrinseca, che essa è inconcepibile, assurda e contraddittoria. Come abbiamo detto, quest'impossibilità intrinseca dell'azione a distanza si è preteso dimostrarla, ponendo come premessa il principio che una cosa non può agire dove non è. Ma questa dimostrazione, come tutte le pretese dimostrazioni di una cosa di fatto, di cui la sola esperienza può stabilire la verità o la falsità, non può essere che o un sofisma fondato sull'equivoco o una petizione di principio. In fatto quando si dice che una cosa non può agire dove non è, di che sorta d'azioni s'intende parlare? La parola azione ha due sensi differenti: vi hanno delle azioni immanenti, p. e. io mi muovo, e delle azioni transeunti, p. e. io muovo un corpo differente da me. Se si tratta di azioni immanenti, è certo che

(1) *Primi principii*, paragr. 18.
(2) V. *Rev. scient.*. II ser., t. 7, pag. 339.

Digitized by Google

una cosa non può agire dove non è, p. e. io non posso muovermi dove non sono, e la ragione è che il modo di essere non può esistere separatamente dall'essere, l'accidente dalla sostanza. Ma non vi ha alcuna impossibilità di questa natura, che proibisca di pensare che una cosa può esercitare un'azione *transeunte* dove essa non è, cioè determinare, mediante un suo proprio cangiamento o anche per la semplice presenza, un cangiamento qualsiasi in una cosa situata in un altro posto che quello in cui essa è. Che un oggetto determina per mezzo di un suo cangiamento o per la sua presenza un cangiamento in un altro oggetto, vuol dire semplicemente che il cangiamento di questo secondo oggetto segue costantemente alla presenza o al cangiamento del primo oggetto: una tale sequenza può essere incomprensibile o inesplicabile, ma non contraddittoria e intrinsecamente impossibile, perchè noi possiamo in ogni caso formarcene una concezione chiara e distinta, ciò che non potremmo se vi fosse impossibilità intrinseca o contraddizione. La proposizione dunque che una cosa non può agire dove non è, è necessaria e tale che la sua contraria implica contraddizione o impossibilità intrinseca, ma quando si tratta di azioni immanenti: se da questa proposizione si vuol concludere che è ugualmente contraddittorio o intrinsecamente impossibile che una cosa eserciti un'azione transeunte sopra un'altra cosa che non è nel luogo in cui essa è, cioè che non è in contatto con essa, allora si equivoca sul senso della parola azione, passando nella conseguenza all'azione transeunte, mentre nel principio si parlava di un'azione immanente. Se invece per il principio che una cosa non può agire dove non è s'intende, non solo che una cosa non può fare delle azioni immanenti al di fuori di sè, ma ancora che essa non può fare delle azioni transeunti, cioè determinare dei cangiamenti, in

Digitized by Google

un'altra cosa che non è a contatto con essa, allora la dimostrazione si risolve in una petizione di principio, pretendendosi di dare come il risultato di una prova ciò che immediatamente si assume come un postulato.

Una cosa di fatto non può stabilirsi nè confutarsi a priori, per delle ragioni puramente logiche: quando si afferma che l'azione a distanza è intrisecamente impossibile, che è un' inconcepibilità, un'assurdità o una contraddizione, è a temere che si confonda con un'impossibità logica ciò che è semplicemente una ripugnanza, senza dubbio naturale, ad ammettere un fatto. Per mostrare la cosa d'una maniera più chiara, bisognerà determinare il senso di questi termini: contradditorio, assurdo, inconcepibile.

Niente di più facile, a prima vista, che il determinare il senso della parola contraddittorio. Contraddittoria è una proposizione in cui si nega e si afferma al tempo stesso una stessa cosa: è questo, nel senso più stretto, il significato della parola contraddizione, ed è evidente che l' azione a distanza non può essere contraddittoria in questo senso. Ma v'è un altro caso per cui si è discusso se si deve o no considerarlo come una contraddizione: è quando a uno stesso oggetto vengono al tempo stesso dati, non due attributi di cui l' uno è la negazione dell'altro, come quadrato e non quadrato (nel qual caso ci tratterebbe di una contraddizione nel primo senso), ma due attributi di cui l' uno è incompatibile con l' altro, senza esserne però la negazione diretta: p. e. quadrato e rotondo, o tutto bianco e tutto nero. Quantunque sia controverso, come abbiamo detto, se in tali casi si tratti di una vera contraddizione, è certo tuttavia che nel linguaggio ordinario delle cose come un quadrato rotondo e un oggetto al tempo stesso tutto bianco e tutto nero passano per contraddizioni belle e buone; noi possiamo perciò conformarci all'uso comune, e chia-

Digitized by Google

mare contraddittorio un concetto, quando esso è costituito di elementi incompatibili fra di loro. Ma quando è che questi elementi sono incompatibili fra di loro? è, come abbiamo detto nel Saggio 1° (1), quando ci è impossibile di farci la rappresentazione concreta, l'immagine, di un oggetto di cui potessero predicarsi gli attributi che noi diciamo incompatibili. A parlar propriamente, una cosa avente degli attributi incompatibili, come gli esempi che abbiamo recati di un oggetto al tempo stesso quadrato e rotondo o tutto bianco e tutto nero, non può essere pensata, ma solo espressa con parole: noi possiamo comporre insieme i nomi di questi attributi incompatibili, ma a questi nomi così riuniti non corrisponde alcun pensiero, non corrisponde almeno alcun pensiero concreto, voglio dire alcuna rappresentazione o immagine di un oggetto concreto. Lo spirito umano ha avuto, o piuttosto ha creduto di avere, molte nozioni che sono contraddittorie in questo senso; ma, evidente che l'azione a distanza non appartiene a questo genere di nozioni. Che due cose distanti agiscono l'una sull'altra vuol dire semplicemente, come abbiamo detto, che l'una mediante un suo proprio cangiamento o per la sua semplice presenza determina un cangiamento nell'altra; cioè che al cangiamento o alla presenza dell'una segue il cangiamento dell'altra, e che questa sequenza non è un caso fortuito, ma avviene secondo una legge o una regola invariabile di sequenza tra i fenomeni. È chiaro che noi possiamo avere la rappresentazione o l'immagine dei fatti concreti corrispondenti alla nozione di azione a distanza, quale noi l'abbiamo espressa in termini generali: l'azione a distanza non è dunque per niente una nozione contradditoria, cioè composta di elementi incompatibili. Noi dobbiamo nondimeno osserva-

(1) V. p. 431-432. Cfr. p. 529 e 532-533.

Digitized by Google

re che se per azione a distanza non s'intende una semplice sequenza invariabile, ma s' intende invece che il corpo agente a distanza sia la causa efficiente del cangiamento determinato nell' altro corpo distante, allora l' azione a distanza potrebbe benissimo essere considerata come una nozione contraddittoria, cioè composta di elementi incompatibili: infatti ci sarebbe impossibile di rappresentarci un caso concreto di un rapporto di causazione tra fenomeni fisici, in cui della causa potesse dirsi al tempo stesso che essa è distante dall'effetto e che è una causa efficiente o produttrice di quest' effetto. Ma in questo senso dire che l' azione a distanza è una nozione contraddittoria sarebbe semplicemente enunziare il fatto che noi abbiamo voluto costatare, cioè che lo spirito umano non può considerare come causa efficiente un corpo agente a distanza, ma solo un corpo agente a contatto e d'una maniera meccanica.

Passiamo ora al vocabolo «assurdo». Assurdo è in primo luogo ciò che è contraddittorio: ma in secondo luogo assurdo è anche ciò che, senza essere contraddittorio in se stesso, è in contraddizione con qualche verità assiomatica. Così i geometri dicono di aver dimostrato una proposizione per l' assurdo, quando essi hanno mostrato che, facendo una supposizione contraria alla proposizione, si cade in contraddizione con qualche assioma: in verità nelle dimostrazioni per l'assurdo basta per mostrare l' assurdità di una supposizione di far vedere che essa è in contraddizione con un teorema già dimostrato, ma siccome non si potrebbe negare una proposizione dimostrata senza contraddire agli assiomi che sono le premesse ultime di ogni dimostrazione, così l' assurdità consiste in ogni caso ad essere in contraddizione con qualche assioma. Per sostenere dunque che l'azione a distanza è assurda, bisognerà ammettere (per non tornare sul caso, di cui abbiamo già parlato, in cui l'as-

Digitized by Google

surdità consiste in una contraddizione intrinseca) che l'azione a distanza è in contraddizione con una verità assiomatica. E in fatto quelli che dichiarano assurda l'azione a distanza ammettono come verità assiomatica, cioè evidente per se stessa, che ogni azione deve essere a contatto. Ma questa pretesa verità assiomatica non è che l' espressione della tendenza naturale del nostro spirito a ricondurre ed assimilare tutti i fenomeni fisici all' azione meccanica; e così quest'assurdità che si trova nell'azione a distanza non è al fondo che un' altra manifestazione del fatto che noi cerchiamo di mettere in evidenza, cioè che l'impulsione è la sola tra le azioni fisiche che sia naturalmente considerata come causa efficiente, e quindi pure come il solo intermediario esplicativo possibile che possa rendere ragione di tutte le altre. Se la nozione di causa efficiente ha un valore obbiettivo, cioè, come abbiamo altra volta spiegato, se questa tendenza psicologica a spiegare le sequenze regolari tra fenomeni di cui non consideriamo l' antecedente come una causa efficiente, per quelle di cui consideriamo l' antecedente come causa efficiente, ha un valore logico e noi dobbiamo seguirla, allora bisogna ammettere che il principio del meccanismo è una verità assiomatica, che una vera azione a distanza è realmente assurda. Se al contrario la nozione di causa efficiente non ha un valore obbiettivo, se tra una causa efficiente e un semplice antecedente di una sequenza invariabile non vi ha una differenza reale ma solo psicologica, allora la pretesa evidenza a *priori* del principio del meccanismo è un sofisma a *priori*, e la pretesa assurdità dell'azione a distanza una conseguenza di questo sofisma. Il nostro oggetto non è per ora di risolvere questa quistione, ma solo di trovare un dato necessario per questa soluzione, vale a dire qual è il carattere generale, che distingue le sequenze uniformi in cui consideriamo l'an-

Digitized by Google

tecedente come causa efficiente, da quelle in cui non lo consideriamo come causa efficiente. È solamente dopo aver compreso questo carattere generale che potrà vedersi se la tendenza del nostro spirito ad assimilare e ricondurre le sequenze del secondo genere a quelle del primo ha un valore logico, o se è soltanto un fenomeno psicologico, da cui è necessario di tenersi in guardia per evitare di scambiare le leggi subbiettive del nostro pensiero con le leggi obbiettive della natura reale.

Passando infine alla parola « inconcepibile », noi distingueremo con Stuart-Mill due sensi di questo termine. Vi ha un'inconcebilità assoluta, e vi ha un'inconcepibilità relativa, che non è un'inconcepibilità propria, ma una difficoltà a concepire, o piuttosto a credere. Una proposizione è assolutamente inconcepibile quando ci è affatto impossibile di formarci effettivamente il pensiero corrispondente alle parole di cui la proposizione è composta. L'assolutamente inconcepibile è dunque un non senso: noi non possiamo averne, a parlar propriamente, un'idea, ma solo (come dice Spencer) una pseudo-idea, o (come dice Wolf) un'idea illusoria, cioè possiamo, per illusione, credere di avere un'idea determinata corrispondente alle parole pronunziate o scritte, mentre, in realtà, a queste parole non corrisponde alcun' idea. Vi hanno parecchi casi di questa specie d'inconcepibilità. Il primo caso è quello di una contraddizione in senso stretto: noi possiamo concepire separatamente, come inerenti al soggetto, i due attributi di cui l' uno è la negazione dell'altro, ma non possiamo concepirli come inerenti simultaneamente. A questo caso si deve aggiugero l'altro, a cui, come abbiamo detto, si dà pure comunemente il nome di contraddizione: è quando a uno stesso oggetto si attribuiscono due predicati incompatibili. Noi abbiamo visto che in questo caso è impossibile di formarci la rappresentazione di un oggetto

Digitized by Google

concreto a cui convengano simultaneamente i due predicati. Da questo secondo caso bisogna infine distinguerne un terzo: è quando ci è impossibile di legare l'una all'altra due rappresentazioni, non perchè vi sia tra di esse una incompatibilità diretta e meno ancora una contraddizione in senso stretto, ma perchè l'una di queste rappresentazioni è inseparabilmente legata con una terza che è contraddittoria o inconpatibile con l'altra. Come esempio di questo terzo caso d'inconcepibilità assoluta può servire la proposizione: $2+2=5$. Eguale a 5 non è direttamente incompatibile con $2+2$, degli attributi incompatibili dovendo appartenere allo stesso genere, come rotondo e quadrato, che appartengono al genere figura, tutto bianco e tutto nero al genere colore, uomo e cavallo al genere animale o corpo: ma $2+2$ e $=5$ non appartengono allo stesso genere, perchè il primo indica degli oggetti assoluti, mentre il secondo indica un'eguaglianza cioè una relazione. Se noi non possiamo legare l'idea di eguaglianza con le idee di $2+2$ e di 5, è perchè le idee di $2+2$ e di 5 sono inseparabilmente legate con un'idea che è incompatibile con quella di eguaglianza, cioè con l'idea della relazione di maggiore e minore. È in questo terzo caso di inconcepibilità assoluta che dovrebbero rientrare, se ve ne fossero, le inconcepibilità derivate da ciò che i filosofi inglesi chiamano un'associazione inseparabile, cioè una necessità assoluta di pensare determinata da un'esperienza invariabile: ma si può dubitare se l'esperienza e le leggi dell'associazione delle idee possano determinare un'assoluta necessità di pensare e quindi un'assoluta inconcepibilità.

Come il terzo caso d'inconcepibilità assoluta deriva da una necessità assoluta di pensare, così quella che noi abbiamo chiamato inconcepibilità relativa deriva da una necessità relativa di pensare. Una proposizione con-

Digitized by Google

traria a un'altra assolutamente necessaria è una proposizione assolutamente inconcepibile; una proposizione contraria a un'altra relativamente necessaria è una proposizione relativamente inconcepibile. Vi ha una necessità relativa di pensare e una corrispondente inconcepibilità relativa, quando vi ha tra alcune idee un legame che non è così forte da impedire che esse siano separate, ma che è nondimeno tale che noi non possiamo separarle senza uno sforzo mentale. Di là segue una difficoltà analoga a congiungere con una di queste idee un'altra che è incompatibile con alcuna di quelle che le sono legate. Questa difficoltà a disgiungere le idee porta con sè una difficoltà a credere che i fatti rappresentati da queste idee non siano congiunti realmente nella natura; e la corrispondente difficoltà a congiungere le idee porta con sè una difficoltà analoga a credere che i fatti rappresentati da queste idee siano congiunti realmente nella natura. Un esempio classico di questa specie d'inconcepibilità, portante con sè una difficoltà a credere che non era giustificata da prove, è quella che aveva per oggetto gli antipodi. È evidente che gli antipodi non erano inconcepibili nel primo senso, cioè di una inconcepibilità propria ed assoluta. « Si poteva, dice Stuart-Mill, figurarseli nell'immaginazione; si poteva rappresentarli per la pittura e modellarli in argilla. Lo spirito poteva riunire le parti delle concezione; ma non poteva figurarsi che questa combinazione esistesse nella natura. L'incapacità proveniva da ciò che l'esperienza avea prodotto negli spiriti una tendenza possente ad attendersi la caduta d'un corpo che, senza proprietà adesiva, si trovasse in contatto con la faccia inferiore d'un altro corpo. Senza dubbio si concepiva che una persona potesse trovarsi agli antipodi, e lo spirito poteva rappresentarsela con la testa in basso e i piedi in alto, ma non si concepiva che fosse possibile di tener-

Digitized by Google

visi senza cadere, a meno d'essere inchiodato o incollato per i piedi ». La inconcepibilità dell' azione a distanza é un' inconcepibilità della stessa natura. Noi possiamo perfettamente rappresentarci dei corpi che, coesistendo nello spazio l' uno con l' altro, si muovono per andare l'uno verso l'altro, e con una forza tanto maggiore quanto più i corpi sono vicini : ma come, nel caso degli antipodi, vi ha una difficoltà naturale a concepire e a credere il fatto (difficoltà che tuttora persiste in uno spirito senza coltura), perchè l'associazione delle idee determina una forte tendenza ad attendersi che un corpo, quando non vi fosse niente che lo trattenesse, dovrebbe discendere nella direzione che va dalla nostra testa ai nostri piedi; così, nel caso dell' attrazione, vi ha una difficoltà analoga a concepire e a credere il fatto, perchè l'associazione delle idee determina una tendenza press'a poco egualmente forte ad attendersi che niun cangiamento debba avvenire nello stato di un corpo per l'influenza di un altro corpo distante, e a figurarsi, quando un corpo passa dalla quiete al movimento, la presenza di un altro corpo in contatto immediato con esso o ad esso congiunto per qualche legame materiale, che lo spinge *a tergo* o lo tira.

Una necessità assoluta di pensare e la corrispondente inconcepibilità assoluta sono necessariamente per noi, che che ne dica il Mill, un criterio del vero e del falso; essendoci impossibile di non credere o di mettere in dubbio ciò che noi non possiamo fare a meno di pensare, e di credere ciò che siamo affatto impossibilitati a pensare. Ma una semplice tendenza a credere, per quanto naturale, derivante da una necessità relativa di pensare e dalla corrispondente inconcepibilità relativa, non può essere una prova della verità. Oltre all' esistenza degli antipodi vi hanno tante altre verità che sono state provate e che vengono generalmente ammesse, quantunque

Digitized by Google

a *priori* sembrassero incredibili perchè aventi contro di sè questa specie d'inconcepibilità di cui parliamo. La tendenza irresistibile del nostro spirito ad obbiettivare le nostre sensazioni porta certamente con sè un'inconcepibilità relativa della proposizione, ammessa nondimeno da tutti i filosofi, che il colore e le altre proprietà sensibili dei corpi esistono solamente nel nostro spirito, e non negli oggetti esteriori. Nè vi ha dubbio che la tendenza, risultante da questa inconcepibilità relativa, ad ammettere la credenza volgare su questo soggetto, e non la dottrina filosofica, non sia nè meno forte nè meno naturale che quella ad ammettere che ogni azione tra i corpi è per contatto, e nessuna a distanza (1).

(1) Mill biasima Hamilton di aver introdotto un terzo senso della parola inconcepibilità, differente al tempo stesso da quella che noi abbiamo chiamato inconcepibilità assoluta e da quella che abbiamo chiamato inconcepibilità relativa. Hamilton dice che noi non possiamo «concepire la possibilità» di una cosa, quando non possiamo «concepire la cosa come il conseguente di una causa». Tutte le verità ultime della scienza, tutti i fatti ultimi, sono per Hamilton inconcepibili in questo senso, che perciò sembra a Mill una perversione completa del significato della parola: noi non possiamo concepire la loro possibilità, quantunque siamo obbligati ad ammetterli come fatti, perchè non possiamo concepirli come una conseguenza di qualche causa. Ma questo che a Mill sembra un terzo senso dell'inconcepibilità ci pare identico al secondo senso, a ciò che abbiamo chiamato inconcepibilità relativa. Così quando Hamilton dice che «la possibilità dell'azione a distanza è inconcepibile, quantunque essa possa esserci imposta come un fatto», egli vuol dire certamente che noi non possiamo concepire l'azione a distanza come la conseguenza di qualche causa, cioè che non vi ha alcuna causa *efficiente* immaginabile a cui l'azione a distanza possa venire attribuita come un effetto. Ma dicendo così Hamilton non si allontana dal secondo senso della parola inconcepibile. L'inconcepibilità *relativa* dell'azione a distanza e l'assenza di una

Digitized by Google

Si potrebbe non pertanto cercare di giustificare la pretensione dell' inconcepibilità anche relativa ad erigersi a criterio del vero e del falso per la ragione che una necessità del pensiero corrispondente a un' inconcepibilità rappresenta, in ultima analisi, il risultato dell'esperienza: è con questa ragione che Spencer ha preteso giustificare il criterio dell' inconcepibilità della negativa, che per lui è l'unico criterio della verità. Ma « bisogna, dice ottimamente Bain, tener conto pure di questa circostanza, che, in ragione dei limiti della nostra esperienza, la forza del legame non rappresenta la ripetizione reale dei fatti, a meno che noi non fossimo posti in modo da incontrare questi fatti tutte le volte che si producono. Ciò che è il più familiare per la natura può non essere ciò che è il più familiare per noi. Noi non consideriamo sempre l'universo dall'alto di un punto di vista centrale e dominante » (2). Per vedere che ciò che è il più familiare per la natura può non essere ciò che è il più familiare per noi, basta confrontare il gran numero di fenomeni d' attrazione che conosce la scienza, col piccolo numero che ne può conoscere il fanciullo e l'uomo senza cultura. Questi si riducono quasi unicamente all' attrazione esercitata dall'ambra e dalla calamitata, fenomeni che si osservano con la più viva curiosità, perchè riguardati d' una natura singolare e

---

causa efficiente che possa farcela comprendere, non sono che due aspetti d'uno stesso fatto. Tutti i fatti inesplicabili, cioè di cui non possiamo immaginare la causa efficiente, sono relativamente inconcepibili; quindi tutti i fatti ultimi sono relativamente inconcepibili. Questo fenomeno psicologico, che ha l'aria di un paradosso, è stato ben conosciuto da Bacone, il quale dice che le *interpretazioni della natura*, all'opposto delle *anticipazioni dell'esperienza*, « sembrano strane, incredibili, malsonanti e come altrettanti articoli di fede ».

(2) *Logica* t. I. Appendice, D.

Digitized by Google

assolutamente eccezionale. I fenomeni dell' attrazione universale, della coesione, dell'affinità chimica, per non parlare degli altri fenomoni di attrazione dovuti all' elettricità e al magnetismo, non contano per nulla nell' esperienza dell' uomo che si limita a raccogliere passivamente le impressioni degli oggetti circostanti. La frequenza di questi fenomeni nella natura, supposto che essi non possano ricondursi, come vogliono i meccanisti, all'azione a contatto, non sarebbe inferiore a quella dei fenomeni d'impulsione e di trazione: tuttavia l'influenza di questi ultimi nel determinare le associazioni delle nostre idee resterebbe sempre estremamente più grande che quella dei primi, perchè essi sono i soli che ci colpiscono ad ogni momento nella nostra esperienza giornaliera. Quanto le nostre necessità di pensare e le nostre inconcepibilità (le relative) potrebbero essere differenti, se noi fossimo gli spettatori continui delle traslazioni dei grandi corpi dell' universo e delle piccole molecole, come lo siamo di quelle degli oggetti familiari che ci stanno d'attorno! Allora l'inconcepibilità dell'azione a distanza potrebbe, non solo disparire, ma anche essere sostituita da un' inconcepibilità contraria, cioè avente per oggetto l' azione a contatto. Se infati noi ammettiamo le idee della fisica moderna sulla costituzione molecolare della materia, non vi ha alcuna contiguità reale fra le parti di un corpo che ci sembra continuo: la contiguità percepita dai nostri sensi non è dunque che apparente; ma allora ogni contatto tra i corpi potrebbe essere illusorio, e ogni apparente azione a contatto potrebbe essere in realtà, come del resto molti fisici credono, una azione a distanza. La teoria meccanica è stata sottoposta a una critica fatta coi criteri della filosofia dell' esperienza nell'opera di Stallo *La materia e la fisica moderna:* non sarà inopportuno di citare quest' autore, dopo averne citati tanti che in-

Digitized by Google

culcano i principii di questa teoria come verità evidenti e necessarie. « La stessa percezione, egli dice, primitiva, sommaria ed incompleta dei dati dei sensi (che secondo lui ha dato luogo all' ipotesi della solidità assoluta della materia nei suoi elementi costitutivi) ha fatto nascere quest'altra ipotesi che ogni azione fisica è dovuta a un urto. La sola azione mutua tra icorpi che sia direttamente apprezzabile dalla vista e il tatto, è il cangiamento per collisione nel loro stato di riposo o di movimimento. L'urto è dunque la più antica e la più familiare di tutte le azioni osservabili di un corpo su di un altro. Quando l' urto si produce tra due solidi moventisi con prestezze differenti, o (ciò che è lo stesso) tra un solido in movimento e un altro solido in riposo, l'osservatore ordinario non vede niente di più che lo spostamento d'un corpo per l'altro e il trasporto diretto di movimento. Questo spostamento e questo trasporto sono supposti immediati, e i corpi sono supposti assolutamente rigidi. Ma quost' osservazione del fatto è tanto grossolana quanto l'interpretazione ne è inesatta. Uno studio più attento dei fenomeni mostra che non vi ha alcuno spostamento immediato; che non vi ha trasporto diretto di movimento; che i corpi non sono assolutamente rigidi; che l'urto dei solidi, semplice in apparenza, forma tutta una serie molto complessa di circostanze, comprendente non solo l' azione e la reazione diretta, ma pure la compressione e l'espansione alternativa, la tensione e il rilassamento dei legami di coesione e di cristallizzazione, la trasformazione dei movimenti rettilinei in movimenti vibratori, dei movimenti di traslazione in movimenti molecolari, lo spiegamento e l' assorbimento dell'energia: in breve, dei cangiamenti, momentanei, se non durevoli, di tutte o quasi tutte le proprietà dei corpi fra i quali l'urto si produce. In presenza di tutto ciò, che domanda la teoria atomo-meccanica,

Digitized by Google

parlando di non ammettere tra i corpi altra azione mutua che l'urto? Essa domanda che le prime impressioni rudimentarie e non ragionate del selvaggio senza cultura siano per sempre la base di ogni scienza possibile» (1).

Ma la quistione del valore dell' inconcepibilità (relativa) come criterio del vero e del falso non è, nel caso dell'azione a distanza come in una gran parte degli altri casi, che un aspetto della quistione fondamentale se la nozione di causa efficiente abbia o no un valore obbiettivo. Ciò è perchè l' inconcepibilità (relativa) e la corrispondente necessità (pure relativa) di pensare non sono, nel caso dell'azione a distanza come in una gran parte degli altri, che uno degli aspetti di questo fenomeno del nostro spirito, di cui il concetto di causa efficiente è l'espressione astratta. Perchè infatti l' azione a distanza è inconcepibile? Noi abbiamo visto che ciò è perchè non vi ha alcun legame tra l'idea della presenza di un corpo o di un suo cangiamento e quella di un cangiamento nello stato di un altro corpo distante separato dal primo per un intervallo vuoto; mentre vi ha invece un legame molto forte fra l' idea del movimento di un corpo e quella di un altro corpo che, mettendosi in contatto con esso, lo spinga o lo tiri — il quale legame se non è tale da determinare un'inseparabilità assoluta tra le due idee e quindi una necessità assoluta di pensare, basta però a determinare una difficoltà a separare le due idee e quindi una necessità relativa di pensare—. Ora dire che non vi ha alcun legame tra l'idea dell'antecedente e quella del suo convegnente equivale a dire che il primo non è considerato causa efficiente del secondo; come dire che fra l'idea dell'antecedente e quella del conseguente vi ha un forte legame che determina una *necessità* di pensare equivale a dire che quest' an-

(1) Stallo, *La materia e la fisica moderna*, cap. 11.

Digitized by Google

tecedente è considerato causa efficiente. Infatti il carattere distintivo della causa efficiente (che la differenzia dal sèmplice antecedente di una sequenza invariabile) è appunto il legame *necessario* fra la causa e l'effetto, e questo non può essere che un legame mentale, perchè nel reale stesso, indipendentemente dal nostro pensiero, non vi ha *necessità* nè *possibilità,* ma solamente *realtà.*

Digitized by Google

CAPO IV.

ORIGINE E SVILUPPO DELL'IDEA DI CAUSA EFFICIENTE

§ 1. I principî su cui è fondata la filosofia meccanica costituiscono la prova più concludente contro la teoria volizionale della causalità. Poichè l'impulsione è naturalmente anch'essa considerata come una causa efficiente, cade ogni pretesa di considerare la volontà come il fatto unico che ci dà la percezione della causa efficiente e perciò come il tipo unico di questo modo di causazione. Se non vi fosse che un fenomeno unico, come pretende la teoria volizionale, a cui gli uomini attribuissero il carattere di causa efficiente, all'opposto di tutte le altre cause, che verrebbero semplicemente riguardate come gli antecedenti di sequenze invariabili, non sembrerebbe forse tanto incalzante la quistione: quale sia questo carattere essenziale che si trova in questa sequenza unica, il cui antecedente è una causa efficiente, e non si trova nelle altre sequenze, i cui antecedenti non sono cause efficienti. Ma giacchè noi conosciamo più sequenze di diversa specie in cui si manifesta questo rapporto di efficienza causale, noi vediamo subito che deve trovarsi egualmente in tutte queste sequenze una circostanza comune, per cui esse si distinguono dalle altre sequenze in cui non si manifesta alcun rap-

Digitized by Google

porto di efficienza causale. Si sarà forse contenti di dire che questa circostanza comune che si trova nelle prime sequenze e non si trova nelle seconde, è appunto questo carattere o questo complesso di caratteri, per cui la nozione di causa efficiente si distingue da quella di semplice antecedente di una sequenza invariabile? Ma questi caratteri sono puramente psicologici: essi non appartengono alle sequenze considerate obbiettivamente, ma considerate rapporto al soggetto conoscente; in altri termini essi sono delle circostanze che accompagnano non le sequenze stesse, ma le nostre concezioni di queste sequenze. Queste circostanze, come abbiamo detto, si riducono alle tre seguenti: 1° La causa efficiente, si dice, all'opposto di un semplice antecedente di una sequenza invariabile, ha con l'effetto un rapporto necessario. Ciò significa che quando noi concepiamo una sequenza invariabile di cui consideriamo l'antecedente come causa efficiente, la nostra concezione è accompagnata da un certo sentimento di necessità, sentimento che manca negli altri casi. Ora la necessità non consiste in altra cosa che in un forte legame tra le nostre idee, legame di cui la forza è tale nei casi estremi, cioè quando la necessità è *assoluta*, da rendere le idee assolutamente inseparabili: la necessità dunque, ch' essa sia assoluta o relativa, non è che un fenomeno mentale; la sua presenza o la sua assenza non è un carattere distintivo delle cose, ma delle idee di queste cose. 2° Una legge della natura, una sequenza invariabile tra fenomeni, di cui l'antecedente è considerato causa efficiente, ci sembra intelligibile ed evidente per se stessa: le altre leggi, cioè le altre sequenze invariabili, ci sembrano incomprensibili ed inesplicabili, sinchè almeno non siano state ricondotte alle prime. Ora la comprensibilità e l'incomprensibilità non sono anch'esse se non fenomeni mentali: togliete il soggetto intelligente, e non vi sarà più differenza tra il

Digitized by Google

comprensibile e l'incomprensibile. III. Noi abbiamo una tendenza a credere che le sequenze, il cui antecedente è considerato come causa efficiente, sono delle conoscenze puramente razionali, cioè a priori: che questa *apriorità* sia reale o illusoria, si tratta sempre d'un carattere subbiettivo, appartenente alle nostre concezioni, e non alle cose concepite. Così tutti i caratteri, che l'analisi della nozione di causa efficiente può fornirci per distinguere le sequenze invariabili di cui l' antecedente è considerato causa efficiente, dalle altre sequenze invariabili, non consistono che in un'impressione determinata che le prime fanno sul nostro spirito a differenza delle seconde: ora non dobbiamo noi ammettere che questa differenza di effetti mentali abbia un perchè nelle sequenze stesse, cioè che vi sia una circostanza determinata, che trovandosi nelle prime, e non trovandosi nelle altre, fa che solo le une a differenza delle altre siano proprie a produrre nel nostro spirito tali effetti determinati? Cerchiamo questa circostanzza comune nei due grandi tipi di efficienza causale che ci presenta la storia del pensiero, vale a dire l'azione volontaria e la comunicazione del movimento per l'impulsione.

Se astrazion facendo dai caratteri puramente mentali, cioè la intelligibilità, la necessità e l'apriorità, vera o supposta, del rapporto tra la causa e l'effetto, noi cerchiamo in che la volontà e l'impulsione, come cause del movimento, differiscono dalle altre cause, che sono considerate, non come cause efficienti, ma come semplici condizioni o antecedenti a cui il movimento segue invariabilmente, noi non troviamo che una circostanza comune per cui le prime si distinguono dalle altre: la produzione del movimento per la volontà o per l'impulsione sono delle sequenze regolari di fenomeni, in cui non può scoprirsi niente di più che nelle altre sequenze regolari di fenomeni; semplicemente esse ci sono assai più

Digitized by Google

familiari che tutte le altre, questa è tutta la differenza. Questi modi di produzione del movimento possono nella natura non avere più importanza degli altri, essi possono essere anche dei fenomeni rari ed eccezionali; ma per la nostra esperienza di tutti i giorni essi costituiscono la regola, noi siamo infinitamente più abituati ad essi che a tutti gli altri. È per questa grande familiarità che l'azione volontaria e l'azione meccanica ci sembrano intelligibili in se stesse, e tali da non aver bisogno di spiegazione e da poter servire anzi di spiegazione a tutti gli altri fenomeni della natura.

Una sequenza di fenomeni, che ci è molto familiare, ci sembra spiegarsi da se stessa; noi non ne domandiamo il perchè, poichè essa sembra portare in se stessa la sua ragion sufficiente (1): in quanto alle altre sequenze, noi sentiamo il bisogno di spiegarle, e come? assimilandole e riconducendole a quelle che ci sono molto familiari; se quest' assimilazione ci è impossibile, esse ci sembrano inesplicabili e misteriose. Non vi ha forse un fenomeno psicologico più importante per la teoria della conoscenza e per la intelligenza della storia del pensiero.

Non bisogna credere che l' atto volontario e l' impulsione siano i soli fenomeni intelligibili e che portano in se stessi la propria spiegazione: tutti i fenomeni familiari sono tali, solamente non ve n'è alcun altro che sia proprio come i due primi a servire da intermediario esplicativo universale per gli altri fenomeni. Noi abbiamo visto che delle forme dell'attività interiore dello spirito,

(1) « Assiduitate quotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi: neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vident, perinde quasi novitas non magis quam magnitudo rerum debat ad exquirendas causas excitare ». Cicero De Natura deorum. II, 95.

Digitized by Google

come l'attività costruttrice dell'immaginazione e l'attività razionale che lega le conclusioni alle premesse, sembrano anch'esse dei fenomeni intelligibili, in cui i conseguenti hanno con gli antecedenti una connessione evidente e naturale, e che l'intelligibilità che troviamo in questi fenomeni è la base di una spiegazione del mondo (l'idealismo). Or è chiaro che tali azioni interne dello spirito non sono meno familiari che la sua azione esterna sul mondo dei corpi, e che noi possiamo perciò attribuire anche in questi casi l'intelligibilità del fenomeno alla sua familiarità. In quanto alle azioni puramente fisiche, ricordiamo che Locke trova la divisione di un corpo per la intrusione di un altro un fatto così intelligibile come l'impulsione (1): anche qui la familiarità del fenomeno spiega perfettamente la sua intelligibilità. La trazione, che tra le azioni fisiche è pure una di quelle che ci sono più familiari, non ci sembra anch'essa meno intelligibile dell'impulsione, nè meno capace di servire da intermediario esplicativo. Se potessimo supporre, come dice Eulero (2), che il sole, per attirare la terra, si serve di una corda o di alcun altro dei mezzi di cui noi ci serviamo per tirare, ovvero, come dice Galileo, (3) che ciò che obbliga la luna a seguire la terra è che questi due globi sono legati insieme con una catena o infilzati ad un'asta (ammettendo, come i primi astronomi, che i movimenti dei corpi celesti siano circolari); è certo che queste supposizioni, se esse fossero possibili, spiegherebbero i fenomeni dell'attrazione d'una maniera *non meno intelli-*

(1) V. c. III § 3.

(2) V. c. III § 4.

(3) *Dialoghi sui massimi sistemi*, giornata terza, nota 1—nota importante in cui Galileo, precorrendo Newton, identifica il peso dei corpi terrestri l'attrazione che la terra esercita verso la luna—.

Digitized by Google

gibile che l'ipotesi dell'impulsione di corpuscoli invisibili. La coesione non sarebbe spiegata meno intelligibilmente, se potessimo supporre, come dice il p. Secchi (1), dei legami materiali fra le molecole, o se l'atomistica moderna potesse ammettere, come l'antica, che i corpi solidi sono costituiti di atomi terminanti ad uncini, che s'intralciano gli uni negli altri; noi comprenderemmo allora perfettamente perchè, spostando alcuna delle parti costitutive di un solido, tutte le altre devono seguirla. Lo stesso sarebbe se potessimo ammettere che questo solido è realmente continuo, e non costituito di molecole separate, come vuole la fisica moderna; anche allora cesserebbe di essere un mistero perchè tutte le altre parti costitutive del corpo siano obbligate a seguire quelle, che qualche forza esteriore, ad esse applicata, ha per effetto immediato di muovere. La coesione non è un mistero che nell'ipotesi delle molecole separate; essa è perfettamente intelligibile in quella della continuità assoluta: perchè? perchè una simile azione esercitata tra masse separate non è per noi un fatto familiare, mentre è un fatto familiarissimo, esercitata tra le parti di una massa continua. È perciò che il meccanista sente il bisogno di spiegare la coesione tra le particole che costituiscono un corpo sensibile, ma non sente alcun bisogno di spiegare la coesione tra le parti che costituiscono un atomo: egli considera quest'ultima come un fatto perfettamente intelligibile e che si spiega da se stesso, perchè tali ci sembrano i fenomeni che ci sono molto familiari, e la coesione tra le parti di un continuo è uno di questi fenomeni. Notiamo che il mistero che la teoria della costituzione molecolare dei corpi introduce nella coesione, si estende necessariamente anche alle due altre azioni fisiche che per l'intelligibilità abbiamo parago-

(1) V. c. III § 5.

Digitized by Google

nate all'impulsione, cioè la trazione e la divisione di un corpo per l'intrusione di un altro, per il rapporto che questi fenomeni hanno con la coesione — Oltre la coesione tra le parti dell'atomo, vi ha un altro fenomeno indipendente dall'impulsione che l'antica filosofia meccanista ammette come primitivo, cioè come intelligibile per sè stesso, e non aveste bisogno di spiegazione: è, lo abbiamo già detto, il peso (1), fenomeno che forniva ad Epicuro la spiegazione dell'origine prima del movimento. Che un corpo debba cadere all'ingiù, quando non vi ha niente che lo trattenga, è un fenomeno dei più familiari, e perciò sembrava ai meccanisti greci una cosa perfettamente naturale e che si comprende da

(1) Comte dice: « . , i fatti più semplici e più comuni sono stati sempre riguardati come soggetti a leggi naturali invece d'essere attribuiti alla volontà arbitraria degli agenti soprannaturali. L' illustre A. Smith ha p. e. molto felicemente osservato, nei suoi saggi filosofici, che non si trovava, in alcun tempo nè in alcun paese, un dio per il peso. È così in genere, anche a riguardo dei soggetti più complicati, verso tutti i fenomeni assai elementari e assai familiari perchè la perfetta invariabilità delle loro relazioni effettive abbia dovuto sempre colpire spontaneamente l'osservatore meno preparato ». Comte conclude da questo fatto « che il germe elementare della filosofia positiva è certamente così primitivo al fondo che quello della filosofia teologica stessa, quantunque non abbia potuto svilupparsi che molto più tardi ». (*Corso di fil. posit.* v. IV, lez. 51). Sarebbe forse invece più giusto di vedervi non il germe della filosofia positiva, ma piuttosto quello di una filosofia d'un'indole opposta, ed essenzialmente identica alla filosofia teologica nel suo principio fondamentale, che è di non contentarsi dei rapporti generali tra i fenomeni, ma di cercarne *il modo essenziale di produzione*, seguendo questa tendenza del nostro spirito, per cui crediamo naturalmente che i fatti più familiari si comprendono da se stessi, e che tutto il resto deve essere spiegato per mezzo di questi fatti.

Digitized by Google

se stessa: a noi sembra invece un fenomeno per se stesso incomprensibile, e che ha bisogno d'un intermediario esplicativo, perchè la scienza moderna l'ha ricondotto all'attrazione universale, che è un fenomeno che non è per niente familiare (1).

§ 2. I rappresentanti più insigni della filosofia empirista hanno perfettamonte compreso quest'importante fenomeno psicologico. Bain dice: « I fenomeni che ci sono familiari ci sembrano non aver bisogno di spiegazione e anche poter servire alla spiegazione di tutti i fatti che possono loro essere comparati ». « L'azione volontaria, in ragione della sua familiarità, è stata lungo tempo riguardata come sì semplice, che serviva per ispiegare tutte le altre azioni » (2). E altrove: « È perchè il peso non può essere assimilato all'impulsione prodotta da un urto, da un colpo, che si è disposti a considerarlo come misterioso. In fatto nondimeno non vi ha più mistero da un lato che dall'altro. L'attrazine a grandi distanze

(1) In verità, prima ancora che il peso venisse ricondotto all'attrazione universale, esso avea già cessato di essere il fenomeno familiare della nostra esperienza giornaliera. Quando si conobbe che i gravi non cadono *all'ingiù*, ma verso il centro della terra, il peso cominciò a divenire incomprensibile, perchè noi non siamo familiari che col fatto che i corpi cadono all'ingiù, cioè nella direzione dalla nostra testa ai nostri piedi: la inconcepibilità degli antipodi si riduceva al fondo alla incomprensibilità di questo fatto che, in quel lato del globo, i gravi invece di discendere dovevano salire (cioè andare nella direzione dai nostri piedi alla nostra testa), contrariamente alle nostre esperienze più familiari. Così la tendenza a spiegare meccanicamente il peso è anteriore alla scoverta dell'attrazione universale, perchè anche prima di questa scoverta il peso era già divenuto incomprensibile per se stesto, benchè non così misterioso come dopo.

(2) Bain *Logica*, t. 2, l. 3, c. 12, n. 10.

Digitized by Google

è una forma della produzione della forza; la repulsione a distanze vicine ne è un'altra forma. L'ultima ci è più familiare: ecco tutto » (1). Stuart Mill nel capitolo della *Logica* che ha per titolo *Spiegazione delle leggi della natura*, dopo aver mostrato che spiegare un fatto particolare è stabilire la legge o le leggi di causazione di cui la sua produzione è uno dei casi, e che spiegare una legge della natura è indicare un'altra o delle altre leggi, di cui essa non è che un caso particolare, e da cui essa potrebbe dedursi, dice: « La parola spiegazione è qui presa nel suo senso filosofico. Spiegare una legge della natura per un'altra è solamente, come suol dirsi, sostituire un mistero ad un altro; il corso generale della natura non ne resta meno misterioso, perchè noi non possiamo di più assegnare un perchè alle leggi più generali che alle leggi parziali. *La spiegazione può mettere un mistero divenuto familiare e che per conseguenza sembra non essere più un mistero, al posto di un altro che è ancora strano per noi; e nel linguaggio usuale questo é tutto ciò che s'intende per una spiegazione.* Ma il processo di cui si tratta qui fa spesso tutto il contrario; esso risolve un fenomeno che ci è familiare in un altro che noi conosciamo poco o punto; come p. e. allorchè il fatto volgare della caduta dei corpi pesanti è ridotto alla tendenza di tutte le molecole materiali le une verso le altre. Bisogna dunque non mai perdere di vista che quando, nella scienza, si parla di spiegare un fenomeno, ciò vuol dire (o dovrebbe voler dire) assegnare a questo fine, non un fenomeno più familiare, ma solamente un fenomeno più generale, di cui il fatto a spiegare è un esempio parziale, ovvero alcune leggi di causazione che lo producono per la loro azione combinata o successiva, e per le quali, per conseguenza, le sue condizioni pos-

(1) L. 3. c. XII. 7.

Digitized by Google

sono essere deduttivamente determinate ».— Osserviamo che la spiegazione metafisica (cioè quella, non solo dei metafisici, ma anche di quei fisici che sono sordi all'ammonimento di Newton: Fisica, guardati dalla metafisica!) è una spiegazione, non nel senso *filosofico* (cioè scientifico), ma nel senso *popolare*, come la causalità metafisica non è il concetto scientifico, ma il concetto *popolare*, della causalità —.

Stuart-Mill non ha mancato di assegnare quest'origine alla teoria volizionale della causalità e alla spiegazione del mondo che corrisponde a questa teoria. « La successione del volere e del movimento, egli dice, è una delle sequenze più dirette e più istantanee che ci offra l'osservazione, e di cui l'esperienza ad ogni istante ci è familiare sin dall'infanzia, più familiare che alcuna successione d'avvenimenti esteriori al nostro corpo e sovratutto che alcun altro caso d'apparente generazione (e non di semplice comunicazione) di movimento. Ora è una tendenza naturale dello spirito di cercare a facilitarsi la concezione dei fatti che non gli sono familiari assimilandoli ad altri che lo sono. Per conseguenza, i nostri atti volontari essendo per noi i casi di causazione più familiari di tutti, sono sin dall'infanzia e nella gioventù presi spontaneamente per tipi della causazione in generale, e tutti i fenomeni sono supposti prodotti direttamente dalla volontà di qualche essere senziente ». Questa tendenza spontanea dell'intelligenza, continua il Mill, a spiegarsi tutti i casi di causazione assimilandoli agli atti d'agenti volontari simili all'uomo, costituisce la filosofia istintiva dello spirito umano nella sua prima fase, prima che si sia familiarizzato con le successioni invariabili tra i fenomeni esteriori; e anche dopo, « le suggestioni della vita di tutti i giorni essendo più forti che quelle della riflessione scientifica, la filosofia instintiva originale

Digitized by Google

conserva il suo terreno sotto i rampolli ottenuti dalla coltura, e li impedisce costantemente di radicarsi profondamente nel suolo. È di questo substratum che si alimenta la teoria che io combatto (cioè la teoria secondo la quale « la produzione d'un avvenimento per causa di una volizione porta con sè la sua spiegazione, mentre l'azione della materia sulla materia esige qualche cosa di più per essere spiegata, e non è concepibile che supponendo l'intervento di una volontà tra la causa apparente e il suo effetto apparente»). La sua forza non risiede negli argomenti, ma nella sua alleanza con una tendenza tenace dell'infanzia dello spirito umano» (1).

(1) Log. l. 3, cap. 5, paragr. 9.— In queste parole di Mill, in cui si sente l'influenza della teoria dei tre stati di A. Comte, teoria a cui il filosofo inglese aderisce, vi hanno delle asserzioni che non mi sembrano vere se non ristrette dentro certi limiti. Il Mill parla di questa tendenza ad assimilare i fenomeni della natura ai nostri atti volontari, e a credere che quest'assimilazione costituisce la spiegazione di questi fenomeni, come se essa fosse propria particolarmente dall'infanzia dello spirito umano (sia nella vita della specie che in quella dell'individuo). Io non so se questa tendenza sia più forte nella nostra infanzia e nella nostra gioventù che nella nostra età matura; ma è certo che essa si manifesta con più energia nei primi stadi della civiltà, energia che i progressi della coltura hanno per effetto d'indebolire. Ciò non pertanto non bisogna concluderne che questa tendenza sia particolarmente propria di un grado piuttosto che di un altro dello sviluppo dello spirito umano; essa non è, come ammette il Mill, che un caso della tendenza generale che ci spinge ad assimilare i fatti che non ci sono familiari a quelli che lo sono, e a credere che quest'assimilazione costituisce la spiegazione di questi fatti, spiegazione che è la sola che possa farceli comprendere; ora non vi ha motivo per ammettere che questa tendenza generale appartenga particolarmente all' infanzia dello spirito umano, e manchi, o vada indebolendosi, nella sua maturità. I progressi della coltura possono avere per risul-

Digitized by Google

Bacone aveva anch'egli insistito su questa apparente intelligibilità dai fatti familiari e la tendenza a spie-

---

tato di neutralizzare questa tendenza nei suoi effetti, ma la tendenza stessa, malgrado tutto, persiste e persisterà sempre in tutta la sua forza, essendo un fatto naturale e inevitabile dello spirito umano. Un filosofo può ben segnalare questo fatto come un'illusione naturale; egli non può sottrarre il suo spirito a quest'impulso istintivo, quantunque possa riconoscere che sarebbe un errore il seguirlo, come, per usare il paragone di Kant, l'astronomo stesso non può impedire che la luna gli sembri più grande al suo levarsi, benchè egli non sia punto ingannato da quest'apparenza — Vi ha un'altra affermazione di Mill che noi non possiamo ammettere in tutta la sua generalità: è che l'atto volontario viene preso spontaneamente come tipo unico della causazione in generale. Se Comte pensava così (quantunque anch'egli, come abbiamo visto, fosse costretto ad ammettere delle eccezioni alla sua regola) è perchè egli ignorava l'origine della spiegazione *volizionale* dei fenomeni, vale a dire questa tendenza naturale del nostro spirito a spiegare i fenomeni che non ci sono familiari, assimilandoli a quelli che lo sono. Ma Mill che conosceva assai bene questo fatto psicologico, non avrebbe dovuto ripetere Comte; tanto più che egli afferma, contro la teoria volizionale della causalità, che delle successioni puramente fisiche e materiali, se esse sono divenute familiari al nostro spirito, vengono anch'esse considerate come perfettamente naturali, e lungi d'aver bisogno di spiegazione, servono alla spiegazione delle altre, e anche alla spiegazione ultima delle cose in generale. I Greci potevano, egli dice, nell'assimilazione di fatti fisici ad altri fatti fisici trovare la specie di soddisfazione mentale che produce ciò che noi chiamiamo una spiegazione, soddisfazione che, secondo i fautori della teoria volizionale, noi non potremmo procurarci ora che rapportando i fenomeni a una volontà. L'umido, l'aria o i numeri (Talete, Anassimene, i Pitagorici) avevano sulla loro intelligenza assolutamente la stessa virtù di loro rendere intelligibile quello che, senza di ciò, era per loro inconcepibile, e davano la stessa soddisfazione ai bisogni della loro facoltà pensante. Quantunque questi esempi

Digitized by Google

gare tutti gli altri fatti assimilandoli ad essi; e non è questo il minore dei suoi titoli per esser nominato il

---

non ci sembrino bene scelti (perchè l'umido o l'aria erano considerati come il sustrato permanente delle cose e non come la ragion sufficiente, o la causa efficiente, degli avvenimenti, e in quanto ai numeri pitagorici, non si vede in che essi potessero essere utili alla intelligenza dei fenomeni) ciò non toglie nondimeno che la proposizione, che essi servono ad appoggiare, non sia perfettamente vera. Il Mill va anche sino a considerare come un fatto accidentale e individuale, e non come un fatto necessario e generale dello spirito umano, questa capacità che si trova nell' azione volontaria a spiegare i fenomeni che possono esserle assimilati e a farceli parere più intelligibili. Dopo aver parlato di Leibnitz, il quale « lungi di ammettere che la volontà sia la sola specie di causa avente l'evidenza interna della sua efficacia, e ch'essa sia il legame reale tra gli antecedenti e i conseguenti fisici, voleva qualche antecedente fisico, naturalmente e *per se* efficiente, per servire di legame tra la volizione stessa e i suoi effetti », e dei cartesiani, a cui sembrava inconcepibile l'azione dello spirito sulla materia, e che pretendevano che fosse impossibile che un fatto materiale e un fatto mentale potessero essere causa l'uno dell'altro, conclude: « L'inconcepibile o il concepibile è una circostanza tutta accidentale, e che dipende interamente dalle esperienze e dalle abitudini di pensare degli uomini; degl'individui possono, per conseguenza di certe associazioni d'idee, essere incapaci di concepire una data cosa qualunque, e divenire in seguito capaci di concepire molte cose, per quanto inconcepibili avessero potuto sembrare dapprima; e gli stessi fatti che per una persona determinano nel suo spirito ciò che è concepibile o no, determinano pure quali sono nella natura le sequenze che gli parranno sì naturali e plausibili che non hanno bisogno d'altra prova che l'evidenza della loro luce propria indipendentemente da ogni esperienza e da ogni spiegazione » (e tali perciò da poter fornire gl'intermediari esplicativi alle altre sequenze). Non vi ha regola di decidere fra una teoria di questo genere e un'altra; ciascun teorico facendo appello ai suoi sentimenti subbiettivi; ciascuno elevando

Digitized by Google

padre della filosofia empirista. « Quando (gli uomini) incontrano dei fatti rari, essi vogliono, egli dice, asso-

---

a legge dell'intelligenza umana e della natura la successione particolare di fenomeni che gli sembra più concepibile e più naturale delle altre, solo perchè gli è la più familiare. (*Logica*, l. 3, cap. 5, paragr. 9). Similmente altrove, parlando della massima che una cosa non può agire dove non è, e della pretesa assurdità dell'azione a distanza, che impedì allo stesso Newton di ammettere la gravità come una proprietà essenziale della materia, dice: Il fatto dell'azione a contatto « pareva naturale e affatto semplice a Newton, perchè era familiare alla sua immaginazione, mentre l'altro per la ragione contraria gli sembrava troppo assurdo per essere ammesso. Noi siamo familiarizzati con l'uno e l'altro fatto: noi li troviamo egualmente inesplicabili, ma egualmente facili a credere ». (*Logica*, l. V, c. 3. paragr. 3. Cfr. il mio *Saggio 1.º* pag. 548-549). Sono altre affermazioni che non possiamo ammettere senza fare delle riserve. La concepibilità o la inconcepibilità di determinate proposizioni, l' apparente intelligibilità o inintelligibilità di determinate successioni di fenomeni, non sono relative a certe epoche o a certi individui, ma accompagnano costantemente lo spirito umano in tutti i tempi e in tutte le condizioni. Dato il punto di vista da cui, in quanto uomini, siamo obbligati a guardare la natura, queste successioni di fatti che sono talmente familiari da parere intrinsecamente evidenti, e da determinare quei legami così stretti tra le nostre idee che danno luogo alle proposizioni le cui contrarie si dicono inconcepibili, sono invariabilmente le stesse per tutti gl'individui, a tutte le epoche e in tutte le condizioni. L'uomo dovrebbe cessare di essere ciò che è o la natura esteriore dovrebbe cangiare, prima che al posto di queste sequenze di fenomeni potessero sostituirsi delle sequenze diverse tali da poter determinare delle concepibilità e delle inconcepibilità, e, mi sia lecito di dir così, delle intelligibilità e delle inintelligibilità, diverse dalle attuali. Ben può l'uomo di scienza abituare sino ad un certo punto il suo pensiero a nuove sequenze di fenomeni diverse da quelle con cui l'esperienza quotidiana lo mette continuamente in contatto, ma

Digitized by Google

lutamente spiegarli; ed essi credono riuscirvi rapportandoli e assimilandoli ai fatti più comuni; quanto a questi fatti sì comuni, essi non sono affatto curiosi di conoscerne le cause, ma le ammettono puramente e semplicemente, riguardandoli come altrettanti punti accordati e convenuti . . . . . .
Noi crediamo anche che niente non ha più nociuto alla filosofia che questa disposizione naturale che fa che le cose frequenti e familiari non hanno il potere di svegliare e di fissare l'attenzione degli uomini, e ch' essi le riguardano come di passaggio, poco curiosi di conoscerne le cause, di sorta che vi ha molto meno spesso bisogno di eccitarli ad istruirsi di ciò che essi ignorano che a fissare la loro attenzione sulle cose conosciute» (1). E altrove, dopo avere stabilito che il

queste nuove sequenze non cesseranno mai di sembrargli strane e incomprensibili in se stesse e tali da esser necessario, per comprenderle, l'intervento di qualche intermediario esplicativo, perchè (sono parole dello stesso Mill) le suggestioni della vita di tutti i giorni saranno sempre più forti che quelle della riflessione scientifica. Quand'anche, come dice un autore che noi citeremo un po' più giù, si dessero ai fanciulli dell'avvenire i *Principii* di Newton per primo libro di lettura, l'attrazione tra le molecole, per cui la scienza spiega la caduta dei corpi pesanti, sarà sempre meno familiare che la caduta del corpo primitiva; essa parrà sempre quindi oscura e misteriosa, e la caduta primitiva non ha cessato di sembrare intelligibile se non in quanto la legge generale per cui viene spiegata le ha comunicato e seguiterà sempre a comunicarle la propria inintelligibilità. In quanto alla incomprensibilità dell' azione volontaria noi mostreremo più giù perchè questa successione di fenomeni, quantuque non abbia cessato di essere una delle più familiari, sembri nondimeno, sotto un certo aspetto, aver perduto la sua intelligibilità primitiva; e vedremo che si tratta di una di quelle eccezioni, che, come si dice, confermano la regola.

(1) N. Organo l. I, Afor. 110).

Digitized by Google

mito di Cupido simboleggia la legge più universale della natura, dice: nella « ricerca delle cause naturali vi ha un termine in cui bisogna saper fermarsi, e domandare o cercare qual è la causa d'una forza primordiale o d'una legge positiva della natura non è meno mancare di filosofia che non domandare o cercare quelle delle cose che, essendo subordinate ad altre, sono suscettibili di spiegazione. Così è con fondamento che i saggi dell'antichità suppongono che Cupido è senza padre, cioè senza causa. Ora quest'osservazione su cui insistiamo qui è tutt'altro che indifferente; io oserò anche dire che ve n'è poche così importanti, perchè niente non ha più contribuito a snaturare la filosofia che la ricerca che ha per oggetto il padre e la madre di Cupido: io voglio dire che la più parte dei filosofi, invece di ammettere puramente e semplicemente i risultati dell'osservazione relativamente ai principii delle cose, di prenderli per così dire quali la natura li presenta, di adottarli come una sorta di dottrina positiva che non si è obbligati di provare e di cui non si deve domandare la prova, e come delle specie d'articoli di fede fondati sull'esperienza stessa, hanno voluto dedurli da certe osservazioni puramente grammaticati, dalle regole della dialettica, da piccoli corollari matematici (1), dalle *nozioni comuni* e da altre sorgenti simili che non sono a parlar propriamente che i prodotti variati degli scarti dello spirito umano, piccole risorse a cui esso si aggrappa, allorchè si getta fuori della natura. Così ogni uomo che studia la natura deve avere costantemente

(1) È la filosofia *dimostrativa* o apriorista. Noi vedremo in seguito il rapporto di questa di filosofia con la tendenza di cui ora parliamo (che costituisce la metafisica spontanea del nostro spirito) a spiegare tutti i fenomeni per quelli che ci sono i più familiari.

Digitized by Google

presente allo spirito questa verità, che Cupido non ha nè padre nè madre, verità che l'impedirà di perdersi in congetture tanto vaghe quanto inutili, e di prendere le parole per le cose. Quando lo spirito umano vuol generalizzare, egli va sempre troppo lungi; egli abusa delle proprie forze, e dopo aver passato il termine che la natura gli ha segnato, *egli ricade nelle sue idee più familiari*, e ritorna così al punto donde è partito: perchè, vista la debolezza e i limiti naturali dell'intendimento, le idee che gli sono più familiari, quelle, io dico, che può rappresentarsi facilmente, concepire tutte insieme e legare per dei rapporti essendo ordinariamente quelle che lo colpiscono e lo affettano di più, ne segue che quando è pervenuto a queste proposizioni universali a cui l'esperienza stessa l'ha condotto, egli non vuole contentarsene e fermarvisi; ma allora cercando qualche verità più *conosciuta* che quelle che egli vuole assolutamente spiegare, prende le proposizioni che lo hanno di più affettato o sedotto, e s'immagina trovarvi delle spiegazioni più soddisfacenti e delle dimostrazioni più rigorose che nelle proposizioni universali che egli avrebbe dovuto ammettere puramente e semplicemente. » (*Dei principii e delle origini*) (1).

(1) Tra i filosofi contemporanei il fatto psicologico di cui parliamo è stato esposto ottimamente anche da Clifford (*V. Lo scopo e gli strumenti del lavoro scientifico* in *Rev. scient.* 2. ser. t. 3. p. 518-519). Domandandosi che cosa sia spiegare un fatto, l'autore comincia per presentare come esempio di spiegazione quella della legge dell'accrescimento della pressione dei gaz proporzionalmente alla diminuzione del volume mediante l'ipotesi che un gaz si compone d'un numero enorme di piccole molecole sempre in movimento e urtantisi fra di loro, (si mostra in questa spiegazione che il numero degli urti d'una folla di molecole di questo genere contro le pareti del vaso in cui sono contenute, varierebbe esattamente come si vede variare la pressio-

Digitized by Google

Dopo il già detto la nozione di causa efficiente ci sembra perfettamente spiegata, e non è quindi senza

---

ne). I fatti per cui quella legge viene spiegata sono dei fenomeni ben familiari e della nostra esperienza giornaliera. È un fatto ben noto e familiare quello d'un corpo che urta in una superficie e poi rimbalza: noi sappiamo per la nostra esperienza giornaliera che quando la distanza è metà minore, non bisogna al corpo che un tempo metà minore per ritornare. Al contrario la proporzione rigorosa tra la pressione e la densità è per noi un fatto relativamente strano e poco familiare. «La spiegazione presenta il fatto sconosciuto e poco familiare come composto di ciò che è conosciuto e familiare: e tale è, mi sembra, il vero senso della parola spiegazione». Non è sempre necessario che un fenomeno sia spiegabile. «Perchè un fenomeno sia suscettibile di spiegazione, esso deve decomporsi in elementi più semplici che ci siano già familiari. Ora in primo luogo il fenomeno può esso stesso essere semplice, e per conseguenza indecomponibile; e in secondo luogo esso può decomporsi in elementi che siano per noi così poco familiari e così poco maneggiabili che il fenomeno primitivo.—È una spiegazione del movimento della luna il dire che è un corpo che cade, ma che va sì presto ed è sì lontano che cade dall'altro lato della terra, facendone il giro invece di arrivarvi, e che questo movimento continua senza cessa. Ma non è una spiegazione il dire che un corpo cade in virtù della gravitazione. Ciò vuol dire che il movimento del corpo può decomporsi nei movimenti di ciascuna delle sue molecole verso ciascuna delle molecole della terra, con un'accelerazione in ragione inversa del quadrato delle distanze fra loro. Ma quest'attrazione tra due molecole sarà sempre, mi sembra, meno familiare della caduta del corpo primitivo, quand'anche si desse ai fanciulli dell'avvenire Newton per primo libro di lettura. L'attrazione essa stessa può spiegarsi? Le Sage dice che vi ha una grandine perpetua di piccole molecole d'etere innumerevoli, in tutte le direzioni, e che le due molecole materiali si riparano mutuamente da questa grandine, e sono così spinte l'una verso l'altra. È questa una spiegazione: essa può essere vera o falsa. L'attrazione può essere un fatto semplice primitivo; o può com-

Digitized by Google

sorpresa che leggiamo in Mill delle parole come le seguenti: Per certe scuole « la nozione di causalità im-

porsi di fatti semplici assolutamente differenti da tutto ciò che noi conosciamo sin qui; e nell'una o l'altra di queste ipotesi, non vi ha spiegazione. Noi non siamo dunque in dritto di concludere che l'ordine dei fatti può sempre spiegarsi » È evidente che Clifford dà alla parola spiegazione uno solo dei due sensi distinti da Mill, il senso popolare, che, come abbiamo notato, è identico a quello metafisico.

Lo Stallo nell'opera già citata *La materia e la fisica moderna,* in cui egli presenta la teoria atomo-meccanica come un prodotto delle illusioni naturali dello spirito umano, riconosce pure il fatto psicologico su cui qui insistiamo, e se ne serve per ispiegare l'origine di quella teoria. Nel brano già citato è così che egli spiega l'origine dell'ipotesi che ogni azione fisica è dovuta a un urto. E poco prima avea detto: « Il progresso della nostra conoscenza riposa sull'anologia — su una riduzione dello *strano* e dello *sconosciuto* ai termini del *familiare* e del *conosciuto*—In un certo senso è vero, come lo si è detto spesso, che ogni conoscenza è riconoscenza. L' uomo stabilisce costantemente delle comparazioni, dice Pott (*Ric. etimol.*) tra il nuovo che si presenta a lui e l'antico ch'egli già conosce. Lo sviluppo del linguaggio mostra che è così. Il grande agente dell'evoluzione del linguaggio è la metafora, il passaggio d' una parola dal suo senso ordinario e ricevuto a un altro analogo. Questo trasporto del nome designante una cosa conosciuta e familiare a una cosa sconosciuta e inaccostumata è il tipo dell'operazione che fa lo spirito tutte le volte che aborda dei fenomeni nuovi e strani. Egli assimila questi fenomeni ai fenomeni conosciuti; riduce ciò che è straordinario e raro ai termini di ciò che è ordinario e comune. Ciò che si presenta dapprima ai sensi è nello stesso tempo il fatto più antico e il più persistente nella coscienza, e resta così fissato come essente il più familiare. » È perciò, secondo l'autore, che si suppone che la particola solida, l'atomo, è l'elemento primo d'ogni esistenza materiale; perchè la forma solida è la prima conosciuta e la più familiare. Il che non ci sembra esatto, poichè potrebbe ammet-

Digitized by Google

plica una sorta di legame *misterioso* che non esiste nè può esistere tra un fatto fisico e un altro fatto fisico

---

tersi che la forma gazosa non è così familiare come la forma solida (perchè, come osserva l'autore, quella forma non è riguardata sul principio come materiale, e le parole designanti vento o soffio, animus, spiritus, Geist, ghat, ecc. sono, anche nelle lingue dei popoli civilizzati, i termini che designano l'opposto fondamentale della materia); ma come negare che la forma liquida è ed è stata ugualmente familiare sin dall'infanzia dello spirito umano? — Ma ciò in cui, secondo me, l'autore merita anche meno di essere approvato, è che egli vuol ricondurre questa tendenza dello spirito a spiegare i fatti che non ci sono familiari assimilandoli a quelli che lo sono, ad un'altra tendenza secondo lui più fondamentale, cioè a identificare con l'ordine di genesi delle nostre idee sulle cose l'ordine di genesi delle cose stesse. La supposizione della identità di questi due ordini (supposizione di cui egli mostra un esempio nel principio di Spinoza che l'ordine e la connessione delle idee sono gli stessi che l'ordine e la connessione delle cose) è una di quelle che, implicitamente o esplicitamente, si trovano alla base di ogni speculazione metafisica o ontologica, e che l'autore chiama *errori strutturali* dell'intelligenza. Noi pensiamo invece che il fatto primordiale è la tendenza a spiegare i fenomeni che non sono familiari assimilandoli a quelli che lo sono (fatto istintivo comune a tutti gli uomini), e che la supposizione (propria di alcuni filosofi) che l'ordine e la genesi delle cose corrisponde all'ordine e alla genesi delle idee, non ne è, come mostreremo nel cap. 7, che una conseguenza indiretta. Quando Stallo considera come due conseguenze d'una stessa supposizione il principio di Spinoza che l'ordine e la connessione delle idee corrispondono all'ordine e alla connessione delle cose (principio che è realmente il fondamento di tutta una tendenza filosofica e non del solo sistema spinozista), e la tendenza a spiegare i fatti poco familiari e nuovamente acquisiti alla nostra conoscenza, assimilandoli ai più familiari e più anticamente conosciuti, egli scambia una vaga analogia con una identità reale. Nel principio di Spinoza si tratta d'un ordine logico, d'un'an-

Digitized by Google

al seguito del quale accade invariabilmente e che si chiama volgarmente la sua causa: e di là si conclude

---

teriorità e d'una posteriorità logica tra le idee (l'ordine che vi ha tra le premesse e le conclusioni), e si suppone che questo stesso ordine, questa stessa anteriorità e posteriorità, esista tra le cose stesse, perchè s'identifica il rapporto *reale* tra la causa e l'effetto col rapporto *logico* tra il principio e la conseguenza. Ma nell'altro caso non può trattarsi che d'un' anteriorità e posteriorità *cronologica*, non *logica*. E poi, perchè una supposizione meritasse il nome di *errore strutturale* dell' intelligenza (e tale dovrebbe essere realmente una supposizione che fosse il fondamento e l'origine di ogni speculazione metafisica o ontologica), non basterebbe che tutte le nozioni metafisiche o ontologiche potessero ricondursi ad essa, se non fosse inoltre uno di quei preconcetti che tutti gli uomini, filosofi o no, ammettono come dei principii evidenti per se stessi. Ma tale non è sicuramente la supposizione che l'ordine della genesi delle cose devo corrispondere all'ordine della genesi dei concetti, nè quella più generale della quale Stallo sembra considerarla come un caso particolare, e la quale egli riguarda come il fondamento ultimo di ogni speculazione metafisica, cioè «che vi ha una corrispondenza fissa tra i concetti e la loro filiazione da una parte e le cose e la loro dipendenza mutua dall'altra.» Qual è il fatto psicologico naturale, costante, necessario da cui dipende questa fatale illusione dello spirito umano, questo *errore strutturale* della nostra intelligenza? «Quest'errore fondamentale, risponde Stallo, è in gran parte dovuto a un'opinione fallace sulla funzione del linguaggio nella formazione e la fissazione dei concetti. All'ingrosso, i concetti sono la significazione delle parole; questa circostanza che le parole designano originariamente delle cose o almeno degli oggetti di sensazione e la loro azione mutua sensibile ha dato nascita a certe supposizioni ingannevoli» (quelle che l'autore chiama errori strutturali dell'intelligenza). Anche noi ammettiamo che tutte le nozioni metafisiche non sono che uno sviluppo di certi errori strutturali dell'intelligenza: ma questi secondo noi sono dei fenomeni connaturati allo spirito umano, dei fatti permanenti, necessari, istintivi, degli errori che tutti am-

Digitized by Google

alla necessità di rimontare più alto, sino alle essenze e alla costituzione intima delle cose, per trovare la

---

mettiamo o siamo inclinati ad ammettere come delle verità evidenti per se stesse. È un fatto istintivo quest'obbiettivazione spontanea delle nostre sensazioni, questa costruzione di un mondo materiale indipendente dagli esseri senzienti, formato di oggetti aventi grandezza, forma, colore e tutti gli altri attributi che non appartengono se non alle sensazioni stesse, mondo di cui nondimeno tutti gli uomini ammettono o hanno la più forte tendenza ad ammettere la realtà come una verità evidente per se stessa. È un fatto istintivo questa tendenza ad assimilare le sequenze tra i fenomeni che non ci sono familiari a quelle che lo sono; ed è ammesso o si ha una forte tendenza ad ammettere come una verità evidente per se stessa che una delle prime sequenze si spiega e si comprende quando è assimilata a qualcuna delle seconde e che invece è inesplicabile e incomprensibile tutte le volte che quest' assimilazione non è possibile. È da questi ed altri simili errori ammessi come verità evidenti per se stesse, da questi ed altri simili fatti istintivi (che noi d'altronde cercheremo di dedurre dalle leggi generali dello spirito) che deriva tutta la metafisica; è solo così che noi possiamo vedere in essa una fase necessaria della evoluzione naturale del pensiero umano. Noi sentiamo quanto sarebbe artificiale una teoria che vedesse in questo prodotto naturale dello sviluppo del pensiero, al cui punto di partenza si trovano le illusioni naturali di cui abbiamo parlato, una semplice conseguenza di certe opinioni fallaci sulla funzione dei termini generali.—Daltronde sarebbe impossibile di ricondurre, se non d'una maniera troppo forzata, tutti i sistemi e tutte le nozioni della metafisica alla supposizione «che vi ha una corrispondenza fissa tra i concetti e la loro filiazione da una parte, e le cose e la loro dipendenza mutua dall'altra.» Su questa supposizione propriamente non è fondato che il sistema di Hegel e gli altri sistemi congeneri, cioè quelli che realizzano le nozioni astratte e generali, e introducono fra di esse un incatenamento logico continuo, in modo che la genesi o lo sviluppo della conoscenza s' identifica con la genesi o lo sviluppo delle cose stesse. Ma siccome Stallo è stato

Digitized by Google

causa vera, la causa che non è solamente seguita dall'effetto, ma che lo produce. » E altrove «Era impossibile che si pervenisse in una fàse molto primitiva del progresso del pensiero umano, a questa convinzione che la conoscenza delle successioni e delle coesistenze dei fenomeni è la sola che ci sia accessibile. Gli uomini non hanno mai cessato di sospirare presso qualche altra conoscenza nè di credere che vi siano pervenuti, e che, una volta acquisita, essa si trova essere, *di qualche maniera indefinibile*, infinitamente più preziosa che una semplice conoscenza di successioni e di coesistenze. » Ciò che ci sorprende in queste parole di Mill è che egli trova il legame, che si ammette tra la causa efficiente e il suo effetto, misterioso e tale che non può esistere fra un fatto dell'esperienza e un altro, e crede indefinibile la maniera in cui la conoscenza delle connessioni costituite da questo legame, differirebbe da quella di una semplice *congiunzione* tra fenomeni (senza *connessione*). E tuttavia il Mill non ignora i caratteri

---

un hegeliano, così l'hegelianismo è restato per lui il tipo unico di qualsiasi metafisica, verificandosi in questo caso ciò che egli chiama il terzo errore strutturale dell'intelligenza, per cui i fenomeni più familiari e più anticamente conosciuti divengono il tipo a cui si riconducono tutti gli altri—Prima di finire questa nota, aggiungerò che questa tendenza del nostro spirito a riguardare i fatti familiari come intelligibili per se stessi e a ricondurvi tutti gli altri per ispiegarli, è stata più o meno bene intravista da tanti altri filosofi (quantunque non ne abbiano riconosciuta tutta la portata), fra cui basterà d'indicare Malebranche (*Ric. della ver.* l. 2. p. 2. c. 2.), Condillac (*Sag. orig. conosc. umane.* Del met. c. 1.), Degenerando (*Stor. compar. dei sist. di filos.* — opera che contiene molte giuste e utili considerazioni sulla natura della speculazione metafisica — 1. ed. t. 2. p. 501), Schopenauer (*Il mondo come vol. e rappresent.* trad. franc. v. 1, p. 201).

Digitized by Google

per cui il legame ch'egli dichiara misterioso e indefinibile può definirsi; egli sa ciò che distingue la connessione tra la causa efficiente e il suo effetto da una semplice sequenza invariabile, cioè la capacità della causa a *spiegare* l'effetto e la pretesa conoscibilità a priori e il legame necessario; e sa pure che questi caratteri noi li attribuiamo naturalmente, o siamo inclinati ad attribuirli, a certe sequenze tra fenomeni che non si distinguono dalle altre che per la loro grande familiarità, qualè quella tra la volizione e il movimento voluto, che serve di base alla più parte delle spiegazioni metafisiche (1).

(1) V. Log. l. 3. c. V. par. 9, Filos. di Hamilt, cap. XVI, cap. XXVI, cap. XXVIII verso la fine, ecc. In questi luoghi Mill riconosce che i partigiani delle cause efficienti (e della volontà come causa efficiente) attribuiscono ad esse i caratteri indicati. A dir vero, egli non definisce mai il concetto di causa efficiente, non dice mai in che si distingue da quello di un semplice antecedente di una sequenza invariabile. Di più egli è lungi dal riconoscere che questo concetto non è un' invenzione dei metafisici, ma è il concetto spontaneo che lo spirito umano si forma della causalità. Nella sua profonda analisi della causazione, che la riduce a una semplice sequenza invariabile, ciò di cui egli non sembra accorgersi è che la sua analisi si applica alla nozione scientifica della causazione, non alla nozione spontanea e popolare. È come quando analizzando il concetto di materia, ch'egli riduce, come si sa, a sensazioni e possibilità di sensazioni, egli pretende che nell'idea volgare e *naturale* dei corpi non vi sia altro che questo. Mill è certamente il più grande rappresentante dell'empirismo dopo Hume: questi mette in conflitto i risultati della riflessione filosofica con le credenze naturali, e giunge così allo scetticismo; il primo nega la differenza fra gli uni e le altre. Per salvarsi dallo scetticismo, non bisogna negare questa differenza, ma spiegare l'origine delle ultime, ciò che mostrerà al tempo stesso che esse non hanno alcun valore obbiettivo.

Digitized by Google

§ 3. Qualunque la filosofia oggi predominante releghi esclusivamente le cause efficienti nella regione dell'inconoscibile, e faccia così dell'efficienza causale ossia del rapporto tra la causa efficiente e il suo effetto qualche cosa che differisce *toto genere* da qualsiasi rapporto causale conosciuto cioè da qualsiasi sequenza tra fenomeni (ed è perciò che l'efficienza causale può sembrare un legame *misterioso* e *indefinibile*); ciò non pertanto un po' di riflessione renderà evidente che, benchè lo spirito umano, a un certo grado dello sviluppo della nozione di efficienza causale, pervenga naturalmente a non ammettere se non delle cause efficienti assolutamente metaempiriche, vale a dire tali che l'esperienza non potrebbe esibirne alcun esempio nè alcun tipo, pure la nozione stessa di queste cause metaempiriche non può avere la sua base e la sua radice che nelle idee delle causazioni empiriche e fenomenali che noi conosciamo. Noi abbiamo già osservato che la dottrina *positivista* sulle cause efficienti, secondo la quale queste sarebbero reali, ma inaccessibili alla nostra conoscenza, è logicamente priva di base e contraria ai principî fondamentali della filosofia dell'esperienza: se l'esperienza non ci presenta che delle semplici sequenze invariabili, se non vi ha alcun caso in cui noi possiamo osservare la efficienza causale o, come dice Comte, il modo essenziale di produzione dei fenomeni, che cosa proverà che, oltre agli antecedenti delle sequenze invariabili che noi osserviamo, vi hanno ancora delle cause efficienti? che vi ha un' efficienza causale, un modo essenziale di produzione, distinto da una semplice sequenza invariabile di fenomeni, che è il solo rapporto causale di cui noi abbiamo potuto costatare l'esistenza? E donde avrebbe potuto venirci la nozione di efficienza causale o di modo essenziale di produzione distinto dal semplice rapporto di sequenza invariabile, e quella di causa efficiente distinta dal semplice ante-

Digitized by Google

cedente di una tale sequenza, se non vi ha nella nostra esperienza alcun rapporto di sequenza che ci abbia dato l'impressione di un'efficienza causale, alcun antecedente che ci abbia dato l'impressione di una causa efficiente? Questa dottrina adunque lascia la nozione di causa efficiente ingiustificata e ingiustificabile al punto di vista ontologico, inesplicata e inesplicabile al punto di vista psicologico, ed essa non sembra ammissibile, che sinchè si riguarda questa nozione come una cosa sì naturale che non occorre discuterne il valore o ricercarne l'origine: il difficile è di comprendere la necessità di una tale discussione e di una tale ricerca, ma, compresala una volta, diviene evidente che l'idea di causa efficiente (qualunque sia il suo valore obbiettivo) non può avere la sua sorgente che nell'esperienza, a meno di supporre che in questo caso particolare lo spirito proceda eccezionalmente per un cammino diverso da quello che egli segue nell'acquisizione di tutte le sue altre idee. Ne segue che qualsiasi causa efficiente metaempirica lo spirito umano concepisca, conoscibile o inconoscibile, per quanto si supponga differente dalle cause efficienti empiriche, deve in ultima analisi modellarsi sul tipo di queste, perchè la nozione di causa efficiente non ne è originariamente che una generalizzazione, e perciò i caratteri che definiscono la nozione generale di causa efficiente (caratteri che devono ritrovarsi in tutte le forme e applicazioni particolari di essa, anche le più lontane dalla sua origine) non possono essere altra cosa che i caratteri comuni alle nozioni di queste cause efficienti empiriche particolari da cui essa è stata dedotta.

Ora una causa efficiente empirica non essendo che l'antecedente di una sequenza molto familiare, per conseguenza sono le particolarità proprie alle idee delle sequenze molto familiari che costituiscono i caratteri essenziali per cui l'idea di causa efficiente si definisce,

Digitized by Google

o per cui una causa efficiente si distingue da un semplice antecedente di una sequenza invariabile. La prima particolarità è, come abbiamo detto, che le sequenze familiari sembrano perfettamente naturali e comprensibili per se stesse, in altri termini che i loro antecedenti sembrano *spiegare* (nel senso popolare della parola *spiegazione*) i loro conseguenti, o esserne la ragion sufficiente, mentre al contrario le sequenze non familiari sembrano strane e incomprensibili, e pare che vi sia bisogno per comprenderle dell'intervento di un intermediario esplicativo, per cui esse possano venire ricondotte e assimilate ad alcuna delle sequenze più familiari. Così il primo carattere del *nexus* tra la causa efficiente e il suo effetto, che distingue una causa efficiente da un semplice antecedente di una sequenza invariabile, è che la causa efficiente non si limita a esser seguita costantemente dall'effetto, ma *spiega* quest'effetto o ne è la ragion sufficiente. ed è anche capace di servire da intermediario esplicativo di quelle sequenze invariabili il cui antecedente non è una causa efficiente, cioè non *spiega* il suo conseguente o non ne è la ragion sufficiente, ma ha con questo un semplice rapporto di *congiunzione* senza *connessione*—Un altro carattere del *nexus* tra la causa efficiente e il suo effetto è la *necessità:* non solo noi sappiamo che la causa è seguita dall' effetto, ma sentiamo che essa *deve* esserne seguita. La necessità, come abbiamo notato, non è propriamente che una modalità dei nostri giudizii, e non è che per una sorta di metafora che si trasporta alle cose stesse: noi diciamo un fatto *necessario*, come diciamo una cosa *bella* o un'azione *buona;* questi attributi sono relativi al soggetto percepente e giudicante, e non avrebbero significato senza questa relazione. Attribuendoli alle cose stesse, noi vogliamo dire semplicemente che l'impressione del soggetto percepente e giudicante non è arbitraria e ac-

Digitized by Google

cidentale, ma che essa è costante, e che noi ci attendiamo naturalmente da tali cose che esse devono produrre tali impressioni. Così il *legame necessario* tra la causa e l'effetto si riduce al sentimento di necessità che accompagna il nostro pensiero, quando noi giudichiamo che tal causa sarà seguita da tale effetto. Questa necessità, che noi sentiamo nel nostro pensiero e che trasportiamo nelle cose stesse che ne sono l'oggetto, consiste, come abbiamo detto, in uno stretto legame fra le nostre idee, che può giungere sino al punto da rendere queste idee affatto inseparabili, quando diciamo che la necessità è *assoluta:* nel nostro caso in verità la necessità non è assoluta, cioè tale che il contrario sia assolutamente impensabile, ma è il più alto grado di necessità che possa trovarsi in un legame tra idee formato dall' esperienza per le leggi dell' associazione. È evidente che questo grado di necessità deve accompagnare quelli che sono stati formati dalle sequenze più familiari. Noi abbiamo visto che le sequenze familiari producono delle associazioni sì forti tra le nostre idee, che il nostro pensiero non può se non con difficoltà dare al fenomeno conseguente un antecedente diverso dall'abituale: è così che noi pensiamo, o siamo naturalmente inclinati a pensare, che è *necessario* (e i filosofi hanno spesso dichiarato che è una *verità necessaria*) che il movimento della materia inanimata deve essere causato da un movimento anteriore di un' altra materia a contatto, che la causa che fa cominciare un movimento nella materia non può essere che lo spirito, che l' appropriazione di mezzi ad un fine non può essere che l' opera di un' intelligenza, ecc. Se la ripetizione frequente delle esperienze può avere la conseguenza di rendere inconcepibile il conseguente senza l' antecedente familiare e di far sembrare *necessario* che esso si produca al seguito di questo solo antecedente, a più forte ragione potrà avere quella di

Digitized by Google

rendere inconcepibile l'antecedente senza il conseguente familiare, e far sembrare *necessario* che questo si produca al seguito di quello, poichè gli stessi effetti possono essere determinati da cause differenti, ma le stesse cause determinano sempre gli stessi effetti.

Alla necessità del rapporto tra la causa efficiente e il suo effetto è legato un altro carattere, cioè che questo rapporto sembra una conoscenza razionale, indipendente dall'esperienza, in una parola una conoscenza a priori. Si sa in effetto che la più parte dei filosofi vedono nella necessità di una proposizione la prova che questa proposizione non è un risultato dell'esperienza, ma una conoscenza a priori—ciò che, come mostreremo altrove, non è un semplice pregiudizio filosofico, ma una credenza naturale—.Questo carattere dell'apriorità, dell'evidenza razionale, sembra talmente proprio al *nexus* tra lacausa efficiente e il suo effetto, che Hume e i filosofi scozzesi hanno negato la possibilità di conoscere le cause efficieenti, perchè indipendentemente dall' esperienza, cioè a priori, non si potrebbe prevedere che una data causa sarà seguita da un dato effetto. Ora il proprio delle sequenze familiari è che esse sembrano conoscibili a priori, per la loro evidenza intrinseca e indipendentemente dall'esperienza. Lo stesso Hume dice: «Quando si tratta di avvenimenti coi quali ci siamo familiarizzati sin dalla nostra nascita.... noi siamo inclinati a crederci capaci di scoprire questi effetti per il semplice uso della ragione, senza invocare il soccorso dell' esperienza. Noi ci facciamo anche illusione sino a credere che, quando non facessimo che comparire a questo mondo all'ora che è, noi potremmo pertanto giudicare, al primo colpo, che una palla essendo spinta contro un' altra, la metterebbe in movimento, e pronunciare su ciò con certezza, senz' aver bisogno d'attendere l'avvenimento». (1) E in effetto, nel

(1) *Saggio* 4.

Digitized by Google

cap. 3. abbiamo citati parecchi autori, i quali pensano che la comunicazione del movimento da un corpo ad un altro per mezzo dell'impulsione è una verità a priori, che si può conoscere, come dice Hume, « per il semplice uso della ragione, senza invocare il soccorso dell'esperienza». I sostenitori della teoria volizionale della causazione ammettono pure che noi abbiamo immediatamente la coscienza del potere della nostra volontà a mettere in movimento le nostre membra (1), e i loro avversari, come Hume e Mill (2), mostrano contro di essi che questo potere si conosce come tutti gli altri fatti per l'esperienza, e non anteriormente ad essa, come suppone la dottrina che la volontà è una causa efficiente. Il Mill conviene tuttavia che è « una credenza naturale all'uomo » che esso si conosce indipendentemente dall'osservazione e che noi ne abbiamo direttamente coscienza come vuole la teoria volizionale (3). E ciascuno, io credo, potrà osservare in se stesso che è veramente così, cioè che ci sembra che la prima volta che abbiamo voluto, avremmo potuto prevedere, anteriormente all' esperienza, che le nostre membra avrebbero eseguito l'azione voluta, come ci sembra che la prima volta che abbiamo visto un corpo urtarne un altro, avremmo potuto prevedere, anteriormente all'esperienza, che il corpo urtato si sarebbe messo in movimento. Lo stesso che dell'impulsione e del movimento volontario può dirsi di tutte le sequenze molto familiari : tutte quelle che hanno un'importanza qualsiasi al punto di vista filosofico, hanno trovato dei filosofi che, conformandosi alla tendenza spontanea del nostro spirito, hanno negato l' origine empirica delle proposi-

(1) V. cap. 2. § 21.

(2) Hume *Saggio* 7, Mill *Log.* l. 3. c. 5. § 9 e *Filos di Hamilton* c. 16.

(3) Mill *Filos. di Hamilton* c. 16. trad. franc. pag. 351.

Digitized by Google

zioni corrispondenti. Così secondo la scuola scozzese e altri filosofi è una verità a priori, e non una generalizzazione dell'esperienza, il principio su cui è fondato l'argomento teleologico (cioè che, come abbiamo detto sopra, l'appropriazione di mezzi ad un fine non può essere che l'opera d'un'intelligenza, o, come dice Reid, che « i segni evidenti dell'intelligenza e del disegno nell'effetto provano un disegno e un'intelligenza nella causa ») (1). Ciò che implica che è una verità a priori, e non una generalizzazione dell'esperienza, che l'essere intelligente ha il potere di coordinare, nel suo pensiero, dei mezzi ad un fine, e di effettuare nella realtà questa coordinazione (2).

---

(1) Reid *Saggi sulle facoltà intellett.* Saggio 6. c. 6, Galluppi *Saggio filos.* t. 5. par. 61, ecc.

(2) In un senso, è vero che una sequenza il cui antecedente è considerato come causa efficiente, è una conoscenza a priori, anteriore all'esperienza. Quelle che Bacone chiama *anticipazioni dell'esperienza*, non sono, quando è quistione delle cause dei fenomeni, che queste sequenze spinte al più alto grado di generalizzazione, cioè applicate alla spiegazione universale della natura. È possibile che le leggi primitive della natura, le vere leggi di causazione, siano tutte delle acquisizioni laboriose della scienza: ma una sequenza il cui antecedente è considerato come una causa efficiente non può essere una scoverta scientifica: le conoscenze di quest'ordine sono anteriori alla scienza, e fanno parte del patrimonio comune di ogni intelligenza umana; la loro evidenza è una luce *che illumina ogni uomo che viene in questo modo.* Il poeta dice: felice chi può conoscere le cause delle cose! ma non: chi può conoscere le leggi secondo cui le cause sono legate agli effetti. La capacità di una data causa a produrre un dato effetto si presuppone come qualche cosa di anticipatamente noto, come la matematica presuppone la conoscenza degli assiomi; il problema della scienza non è, secondo il poeta, e secondo il primo impulso che porta l'uomo alle ricerche scientifiche, quello di costatare le leggi di causazione che governano la successonei

Digitized by Google

§ 4. Ora noi siamo in grado di rispondere ad una obbiezione, la quale è, crediamo, il più forte ostacolo che impedisca di riconoscere l'origine empirica della nozione di causa efficiente, quale noi l'abbiamo esposta. Se la causa efficiente, secondo la prima idea che lo spirito se ne forma spontaneamente, non è altra cosa che l'antecedende di una sequenza molto familiare, qual è il fondamento della dottrina dominante che tutte le sequenze tra fenomeni, anche le più familiari, sono inesplicabili e incomprensibili, dottrina alla quale noi stessi ci siamo conformati nel 1 cap. di questo scritto? Questa dottrina non è soltanto ammessa da quelli che relegano le cause efficienti nella regione dell'Inconoscibile: così tutti i filosofi ci dicono che la comunicazione tra lo spirito e il corpo è il mistero più incomprensibile che ci presenti la natura, non esclusi quelli che spie-

dei fenomeni — queste non sono un problema, si hanno per preconosciute — ma quello di rimontare da un effetto dato alla causa o al concorso di cause che hanno dovuto produrlo, secondo i legami tra le cause e gli effetti anticipatamente conosciuti. Non mancano anche oggi dei filosofi che parlano come se essi ammettessero ancora, senza alcuna restrizione, quest'idea così naturale ai primi albori della ricerca scientifica. Essi dicono che il metodo della scienza consiste ad andare sia dalle cause agli effetti (il metodo che Gioberti chiama *ontologico*), sia dagli effetti alle cause, come se le leggi delle connessioni tra le cause e gli effetti fossero delle cose fuori quistione, e che s'intendono da se stesse. L'idea che questi filosofi si formano del metodo sperimentale è sì confusa che lo identificano con l'ultimo, quello che va dagli effetti alle cause, mentre il metodo sperimentale, nel senso più stretto, va piuttosto dalle cause agli effetti, realizzando certi fenomeni per vedere quali altri fenomeni ne seguiranno. Il vero carattere distintivo del metodo sperimentale è che per esso le leggi di causazione non sono un assioma, come per il metodo aprioristico e metafisico, ma il problema che la scienza si propone di risolvere, per la sola osservazione e senza alcuna anticipazione sull'esperienza.

Digitized by Google

gano tutti i fenomeni assimilandoli agli atti della nostra volontà, nè quegli altri che vedono in questi atti stessi l'unico tipo che abbiamo per formarci l'idea di causa efficiente. Nè l'attività interiore dello spirito sembra meno misteriosa dell'azione dello spirito sul corpo a quelli stessi che vedono in questa attività l'esempio più perspicuo di una efficienza causale, o di una connessione tra fenomeni che è qualche cosa di più che una semplice congiunzione: così il Galluppi non cessa di ripetere che il come della nostra attività interna è un mistero, che noi ignoriamo come si producano questi atti dello spirito, ai quali non pertanto egli ricorre costantemente per mostrare contro di Hume che noi abbiamo la conoscenza diretta di cause efficienti e di una connessione tra fenomeni che non è una semplice congiunzione (1). Infine quegli stessi filosofi, che considerano l'impulsione come una causa efficiente, e come la sola causa efficiente concepibile del movimento (almeno tra le azioni puramente fisiche), dichiarano che il come della comunicazione del movimento nella collisione tra due corpi è anch'esso un mistero, e che l'impulsione è così incomprensibile che qualsiasi altro fenomeno. Locke, p. e., dice: «Riguardo alla comunicazione del movimento, per cui un corpo perde altrettanto movimento che un altro ne riceve. . . . . noi non concepiamo altra cosa per ciò che un movimento che passa da un corpo ad un altro corpo, il che è, io credo, così oscuro e così inconcepibile che la maniera in cui il nostro spirito mette in movimento o ferma il nostro corpo per il pensiero».... (2). E d'Alembert domanda: Abbiamo forse un'idea più netta

(1) V. t. 1, par. 105, t. 2, par. 77, t. 5, par. 11, 97, ecc.
(2) L. 2, capo 23, par. 28.

Digitized by Google

della virtù per la quale i corpi si urtano che di quella per cui si attirano? (1).

Quando un filosofo afferma che un fenomeno è la causa efficiente di un altro fenomeno, (p. e. la volizione del movimento delle nostre membra), ma che il modo come la causa produce l' effetto è incomprensibile, egli enunzia, in sostanza, una vera contraddizione. Noi non concepiamo infatti altra differenza tra la causa *fisica*, (come dicono gli Scozzesi) e la causa *metafisica* o efficiente, se non che mentre tra la prima e il suo effetto la connessione è soltanto mediata, cioè vi ha bisogno di un anello intermedio, di un *intermediario esplicativo*, per passare dalla causa all'effetto, invece tra la causa efficiente e il suo effetto la connessione è immediata, dalla causa si passa tosto all'effetto senza bisogno dell'intervento di questa terza cosa, che noi chiamiamo un intermediario esplicativo. Ma dire che è incomprensibile come il movimento delle nostre membra si produca al seguito della volizione, è dire che vi ha tra i due fenomeni una terza cosa da noi ignorata che li mette in una connessione mediata, una terza cosa che, se noi potessimo conoscerla, sarebbe l' intermediario esplicativo della sequenza tra questi due fenomeni, che, per difetto di questa conoscenza, ci resta attualmente incomprensibile. Nell'assenza di questa terza cosa il movimento non seguirebbe alla volizione; e noi possiamo concepire o che la volontà sia soltanto la causa remota del movimento del corpo, agendo su questa terza cosa la quale, dopo aver subita quest'azione, agisca essa stessa sul corpo e sia la causa prossima del movimento — nel qual caso sarebbe l'azione di questa terza cosa, e non la volizione, la causa efficiente del movimento —; ovvero che la volontà concorra essa

(1) *Elem. di filos.* XVII.

Digitized by Google

stessa direttamente alla produzione del movimento, ma vi sia pure simultaneamente bisogno, perchè esso sia prodotto, del concorso di questa terza cosa — nel qual caso la volontà non sarebbe nemmeno la causa efficiente del movimento, perchè la causa deve contenere tutto ciò che è sufficiente per produrre l'effetto. — L'affermare che un fenomeno è la causa efficiente di un altro fenomeno e al tempo stesso che noi non comprendiamo come il secondo fenomeno si produca al seguito del primo, è così contraddittorio come l'affermare che la sequenza tra due fenomeni si comprende da se stessa senza bisogno d'un intermediario esplicativo, e al tempo stesso che l'uno di questi due fenomeni non è la causa efficiente dell'altro. Come esempio di questa seconda specie di contraddizione ricordiamo la dottrina di Leibnitz sulla comunicazione del movimento per l'impulsione: mentre egli trova la sequenza tra l'impulsione e il movimento perfettamente naturale e intelligibile in se stessa, egli nega allo stesso tempo qualsiasi azione reale di un corpo su di un altro, e ammette che il corpo che ha ricevuto l'impulso si muove per l'energia propria a lui innata e non perchè la forza gli sia stata comunicata dal corpo impellente, quest'apparente comunicazione del movimento non essendo che l'effetto di un'armonia prestabilita. Leibnitz non é meno incoerente, quando, dopo aver negato allo spirito l'efficacia di produrre i movimenti del corpo, eleva non pertanto nel suo sistema l'azione volontaria a spiegazione universale delle cose, la dottrina delle monadi fondandosi sull'idea che non vi ha altro principio attivo, altra forza motrice, che l'anima, ed essendo quindi una forma della spiegazione *volizionale*, altrettanto che la dottrina dell'armonia prestabilita, che fa dell'azione della divinità l'intermediario esplicativo di tutti i fenomeni. È evidente che sotto questo riguardo nel sistema delle cause

Digitized by Google

occasionali vi ha la stessa contraddizione che in quello dell'armonia prestabilita. E questa contraddizione esiste al fondo nelle dottrine di tutti i filosofi che, mentre dichiarano che l'azione della volontà è, come ogni altra forma dell'azione reciproca tra lo spirito e il corpo, il più incomprensibile dei fenomeni, se ne servono al tempo stesso come di spiegazione di tutte le altre azioni della natura. Tutte queste contraddizioni dei sistemi filosofici non sono che le manifestazioni di una sorta di antinomia della intelligenza umana, per cui le sequenze che ci sono le più familiari, ci si mostrano al tempo stesso sotto due aspetti contrari, come le più intelligibili di tutte e come le più misteriose.

È uno dei più strani e nondimeno dei più costanti fenomeni dello spirito umano, che la scienza, mentre fa comprendere quei fatti che nel periodo prescientifico sembrano i più sorprendenti e incomprensibili, rende al contrario sorprendenti e incomprensibili quelli che nel periodo prescientifico — sia nella storia della specie che dell'individuo — sembrano i più naturali ed intelligibili. Noi conosciamo sì bene, dice d'Alembert, le cause dell'arcobaleno, e ignoriamo perchè una pietra cade! Gli ecclissi, i terremoti, la folgore, tutti i fenomeni della terra, del cielo o dell'atmosfera, che l'uomo della natura riguarda come misteriosi, e attribuisce perciò a delle azioni soprannaturali, finirono o finiranno senza dubbio di essere dei misteri per la scienza: il peso, la coesione dei corpi solidi, la comunicazione del movimento per l'urto, l'attività interna dello spirito e la sua azione sul corpo, tutti i fenomeni in una parola che l'uomo riguarda naturalmente come perfettamente intelligibili e non aventi bisogno di spiegazione, diventano per la riflessione scientifica dei misteri impenetrabili. La scoverta dell'attrazione universale, mentre svelava il meccanismo dei movimenti celesti, ren-

Digitized by Google

deva incomprensibile la caduta d'una pietra: perciò si disse di Newton ch'egli aveva scoverto gli abissi dell'ignoranza umana. Perchè la caduta dei gravi, questo fenomeno dei più familiari e perciò intelligibilissimo nel periodo prescientifico, diviene incomprensibile sottoposto alla riflessione scientifica? Noi l'abbiamo detto: perchè esso viene ricondotto all'attrazione universale tra le molecole, fenomeno che non ci è punto familiare. È sopratutto per questo risultato costante della scienza di ricondurre i fenomeni che ci sono molto familiari ad altri che non lo sono niente del tutto, che i fatti naturalmente intelligibilissimi, perchè familiari, diventano incomprensibili per gli spiriti che hanno ricevuto gl'insegnamenti della scienza. In verità questi fatti non perdono interamente, nel periodo scientifico, la loro intelligibilità primitiva, le suggestioni della vita di tutti i giorni essendo, come dice Mill, più forti che quelle della riflessione scientifica. Questi fenomeni ci presentano così due facce opposte: noi crediamo di comprenderli assai bene, sinchè li guardiamo alla *luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*, la quale ce li mostra sotto il loro aspetto consueto; ma ci sembra di non comprenderli più quando li guardiamo al lume della riflessione scientifica. che ce li mostra sotto un aspetto nuovo ed insolito.

Ci sembra che questo fatto abbia bisogno di essere dimostrato in particolare, e cominceremo perciò dall'esaminare l'*incomprensibilità* della produzione del movimento per la volizione.

§ 5. La volontà cessa di essere riguardata come causa efficiente del movimento delle nostre membra, o, ciò che è lo stesso, la produzione del secondo di questi fenomeni al seguito del primo diventa incomprensibile, dacchè si è riconosciuto che i fenomeni in realtà si

Digitized by Google

producono in un modo differente dall'idea primitiva che l'uomo naturalmenre se ne forma. Noi dobbiamo in primo luogo osservare che la generalizzazione spontanea della costante sequenza tra la volizione e il movimento non è, come tutte le altre induzioni volgari tirate dalle esperienze più familiari, che una semplice generalizzazione empirica, mancante della precisione e del rigore di una vera legge scientifica. I limiti a cui noi vediamo sottoposta l'efficacia della volontà basterebbero a concluderne, dopo che la riflessione si è portata su questo soggetto, che le condizioni dell'azione volontaria sono più complesse di quelle che la generalizzazione empirica comprende, e che questa ci lascia in un'ignoranza completa sulle vere leggi e il processo reale secondo cui i fenomeni si producono. Perchè le membra del paralitico non obbediscono al comando della volontà come quelle dell'uomo sano? Ciò indica che vi hanno al di fuori della volontà altre condizioni, dalla cui presenza o assenza dipende che il movimento si produca o no al seguito della volizione. Anche nello stato di sanità, i limiti tra cui l'impero della volontà è circoscritto, per cui, mentre la volizione può muovere certi organi, non può muoverne invece certi altri, non indicano forse anch'essi che vi hanno certe condizioni dalla cui presenza o assenza dipende l'efficacia o l'inefficacia della volontà sopra un organo determinato, condizioni che restano al di là della legge empirica volgare sulla relazione tra la volontà e il movimento? (1) Delle riflessioni di quest'ordine, tendenti a mostrare che le leggi e il meccanismo dell'azione volontaria restano ignote alla generalizzazione empirica volgare, bastano per concluderne che la volontà non può essere la causa efficiente del movimento delle nostre membra, perchè essa

(1) Cfr. Hume Saggio 7. parte 1.

Digitized by Google

o non ne è la causa immediata o non ne è almeno la causa completa; e che la produzione dell'uno di questi fenomeni al seguito dell'altro non è un fatto che si comprende perfettamente da se stesso, come sembra naturalmente allo spirito che non ha ancora sottoposto questo fatto alla riflessione scientifica. Ma v'ha di più: ciò che la scienza ci apprende di questo meccanismo dell'azione volontaria, di cui le riflessioni precedenti ci fanno sospettare l'esistenza, senza poter determinarne la natura, ci mostra, non solo che la produzione del movimento al seguito della volizione non è un fatto che si comprende da se stesso, ma ancora che, i fatti parziali in cui il fatto totale si decompone essendo essi stessi incomprensibili, la spiegazione scientifica di questo fatto, lungi d'introdurre degl' intermediari esplicativi che lo facciano comprendere, lo rende assolutamente incomprensibile.

Si sa in effetto che la volontà non agisce direttamente sulle nostre membra, e che l'azione di un meccanismo appropriato è necessaria, affinchè il movimento ordinato dalla volontà sia eseguito. Se le parti che costituiscono questo meccanismo non fossero nello stato normale, se esse non avessero accumulato della forza per mezzo della nutrizione (poichè la volontà potrebbe far prendere un'altra forma alla forza già preesistente, ma non crearla), il movimento, quantunque ordinato dalla volontà, non potrebbe prodursi. Il volere non può che dare la prima impulsione a questo meccanismo: fra la volizione e la produzione del movimento voluto si pone una serie numerosa di azioni intermediarie, la quale si svolge d'una maniera puramente automatica e all'insaputa della coscienza. Si ammette dai fisiologi che le prime parti che entrano in attività, al seguito della volizione, sono dei gruppi di cellule di sostanza nervosa, situate nella porzione anteriore delln corteccia

Digitized by Google

degli emisferi cerebrali; di là l'azione si propaga, per mezzo di certi nervi, ad altri centri motori subordinati, ed indi ad altri nervi, dai quali eccitati un gran numero di muscoli si mettono in contrazione, ed è così che è finalmente determinato il risultato ultimo, cioè l'esecuzione del movimento voluto. S'ignora di che natura sia il cangiamento materiale che ha luogo nei centri nervosi e nei nervi motori mentre essi sono in funzione: ma si suppone che esso consista in un movimento molecolare. Se dunque la volontà produce direttamente qualche movimento, esso non è certamente il movimento voluto delle membra, ma un altro movimento che non ha con questo alcuna somiglianza, cioè un movimento molecolare in qualche parte della corteccia cerebrale: ora è evidente, che la volontà non potrebbe *spiegare* l'effetto più mediato e più lontano, cioè il movimento delle membra che essa concepisce e vuole, se non in quanto essa potesse spiegare lo effetto prossimo e immediato, cioè il movimento molecolare che essa non concepisce nè vuole. In questa catena di fenomeni successivi, che va dalla volizione al movimento voluto, non vi ha un legame tra i due anelli estremi, se non in quanto gli anelli intermediari sono legati fra di loro e con l'uno e l'altro di questi estremi. Non si può passare da un estremo all' altro senza fare tutti i passi intermediari: se vi ha un sol passo che noi non possiamo fare, non vi ha passaggio possibile dal punto di partenza al punto di arrivo; se il filo della spiegazione è interrotto in un sol punto, non vi ha più legame tra il primo antecedente e il conseguente ultimo, l'uno di questi due fatti non può spiegare l'altro. Ora vi ha certamente un passo che noi non possiamo fare, vi ha almeno un punto in cui il filo della spiegazione è interrotto. Ammettiamo pure che, dato il primo effetto fisico della volizione, cioè questo cangia-

Digitized by Google

mento che essa immediatamente produce nei centri motori del cervello, tutti gli altri fenomeni seguenti, sino al movimento finale delle membra, si comprendano perfettamente. Ammettere ciò è supporre primo che tutti i fenomeni puramente fisici dell' azione nervosa e muscolare si producano *meccanicamente* (ogni azione fisica irriduttibile all'azione *meccanica* essendo, come abbiamo visto, *incomprensibile*); e secondo che le leggi secondo cui avviene l'azione meccanica, cioè le leggi del movimento, non abbiano niente d' incomprensibile. Di queste due supposizioni la prima non potrebbe provarsi, e la seconda mostreremo più giù che non è vera. Ma noi ammetteremo un istante queste supposizioni, per mostrare la difficoltà speciale che c'impedisce di comprendere l'azione volontaria. Questa difficoltà consiste sovratutto nel passaggio dalla volizione al suo effetto fisico immediato: ciò che sembra il più incomprensibile nell' azione volontaria è come si produca, al seguito della volizione, questo cangiamento fisico che è l' origine di tutti gli altri; come, avendo noi concepito e voluto un certo movimento, l'effetto sia, non questo movimento, ma un altro differente, che noi non abbiamo voluto nè concepito (1).

(1) Hume dice: « Gli oggetti su cui il potere della volontà si spiega immediatamente non sono i membri stessi che devono essere mossi, ma dei muscoli, dei nervi, degli spiriti animali, forse qualche cosa di più sottile e di più sconosciuto ancora, per mezzo di cui il movimento è diffuso successivamente sino a questa parte del corpo che ci eravamo immediatamente proposti di muovere. Potrebbe esservi una prova più certa che la potenza che presiede alla totalità di questa operazione, lungi di essere pienamente e direttamente conosciuta per una coscienza intima, è misteriosa e inintelligibile all'ultimo punto! L'anima vuole un certo avvenimento: tosto se ne produce un altro affatto differente, e sconosciuto a noi stessi che vogliamo. » (*Saggio* VII parte I).

Digitized by Google

Ecco dunque come il movimento volontario, che ci sembra il più evidente e naturale dei fenomeni, sinchè noi lo guardiamo, per dir così, in blocco, ci diviene strano e incomprensibile se noi cerchiamo di analizzarlo.

È su questa difficoltà che la scuola cartesiana (la quale introdusse nella filosofia moderna il concetto che il rapporto tra lo spirito e il corpo è in se stesso incomprensibile) si fondava principalmente per dimostrare che la volontà non è una ragion sufficiente del movimento. Ascoltiamo Malebranche: « Mi pare certo che la volontà degli spiriti non è capace di muovere il più piccolo corpo che vi sia al mondo; poichè è evidente che non vi ha legame necessario tra la volontà che noi abbiamo, per esempio, di muovere il nostro braccio e il movimento del nostro braccio. . . . . Perchè come potremmo noi muovere il nostro braccio? Per muoverlo bisogna avere degli spiriti animali, inviarli per certi nervi verso certi muscoli per gonfiarli e raccorciarli; perchè è così che il braccio che vi è attaccato si muove, o, secondo il sentimento di alcuni altri, non si sa ancora come ciò si fa. E noi vediamo che degli uomini che non sanno solamente s' essi hanno degli spiriti, dei nervi e dei muscoli, muovono le loro braccia, e le muovono anche con più destrezza e facilità di quelli che sanno il meglio l'anatomia. È dunque che gli uomini vogliono muovere il loro braccio, e che non vi ha che Dio che lo possa o lo sappia muovere. Se un uomo non può rovesciare una torre, almeno sa ciò che bisogna fare per rovesciarla; ma non vi ha uomo che sappia solamente ciò che bisogna fare per muovere uno delle sue dita per mezzo degli spiriti animali. » (*Ric. della verità*, l. 6. p. II. c. 3)—.Similmente Bayle dice: « Noi siamo tutti convinti che una chiave non potrebbe servirci per niente ad aprire un forziere, se noi ignorassimo come bisogna impiegarla, e nondimeno noi ci figuriamo che la nostra anima è la causa efficiente del movimento delle nostre braccia, quatunque essa non sappia nè dove sono i nervi che devono servire a questo movimento, nè dove bisogna prendere gli spiriti animali che devono scorrere in questi nervi » (*Risposta alle quistioni d'un provinciale*, cap. 140).— Arnauld, che solitamente ammette con Malebranche l' impossi-

Digitized by Google

La sequenza tra la volizione e il movimento ci sembra naturale ed evidente, sinchè ci limitiamo a rapportare immediatamente i due fatti l'uno all'altro, senza tener conto dei fatti intermediarii: ma ci sembra strano e incomprensibile, quando il nostro pensiero sostituisce alla semplice sequenza primitiva una serie complessa di azioni, intercalando dei nuovi termini, sconosciuti nel periodo prescientifico, o in una parola quando il fenomeno, che prima appariva semplice, viene decomposto nei fenomeni elementari da cui esso risulta. Il semplice fenomeno primitivamente conosciuto, cioè la sequenza immediata tra la volontà e il movimento, sembra naturale e perfettamente comprensibile, perchè ci è familiare: il fenomeno decomposto dalla scienza sembra strano e incomprensibile, perchè i fenomeni parziali in cui esso si risolve non ci sono familiari. La spiegazione scientifica del fenomeno non è niente del tutto una *spiegazione*, nel senso popolare o metafisico della parola; mentre questa riduce ciò che non è familiare a ciò che lo è, la scienza al contrario riduce ciò che è familiare a ciò che non lo è (1).

---

bilità d'un'azione reale dello spirito sul corpo e del corpo sullo spirito, mette talora in dubbio la dottrina che *Dio non ha dato all'anima nostra la virtù reale di determinare il corso degli spiriti verso i muscoli delle parti del nostro corpo che noi vogliamo muovere.* « Qualora ciò si potesse dimostrare, non potrebbe farsi se non per la ragione che l'anima nostra non sa punto ciò che bisogna fare per muovere il nostro braccio per mezzo degli spiriti animali. » (Dissertazione sul modo in cui Dio ha fatto i miracoli dell'antica legge per il ministero degli angeli).

(1) Se l'anima sapesse ciò che bisogna fare per mettere in movimento le sue membra, quando essa vuol muoverle, cioè se noi volessimo e concepissimo le azioni intermediarie che s'interpongono tra la volizione e il movimento finale, l'azione volontaria non si troverebbe così sorprendente e incomprensibile (v. nota antecedente): perchè? perchè allora queste azioni intermediarie sarebbero assimilate alla semplice sequenza familiare tra la volizione e il movimento voluto.

Digitized by Google

È così che i fatti più familiari, che noi crediamo di comprendere perfettamente, sottomessi alla riflessione scientifica, diventano anch'essi incomprensibili (1).

§ 6. Per delle ragioni analoghe, l'azione del corpo

(1) Nel testo noi abbiamo supposto che la volontà è realmente una causa del movimento delle membra: una causa assai lontana e incompleta — come, dice Huxley, il guardabarriera che dà l'ordine d'avanzare è la causa del movimento che fa passare un treno da una stazione ad un'altra — ma sempre una causa. Ma il fenomeno potrebbe invece considerarsi da un altro punto di vista, dal quale la volontà apparirebbe come non avente a rigore alcuna influenza sul movimento che la segue. In fatti, la volizione ha, come qualsiasi fenomeno *psichico*, il suo correlativo *fisico*, da cui essa dipende. Tutto il processo dell'azione volontaria, interessante sì lo spirito che il corpo, consiste dunque in una serie di fenomeni *fisici*, intercalati da alcuni fenomeni *psichici*. Su questi fenomeni psichici di tutto il processo fisico-psichico noi possiamo fare due ipotesi: può darsi che il fenomeno psichico volizione sia esso la causa dei fenomeni fisici che costantemente lo seguono o faccia almeno parte di questa causa; ma può darsi invece che la causa sufficiente dell'apparizione di questi fenomeni sia il correlativo fisico del fenomeno psichico volizione, conformemente alle leggi di successione dei fenomeni puramente fisici. In quest'ultimo caso il fenomeno psichico sarebbe semplicemente un epifenomeno che accompagna il processo fisico, il quale si svolgerebbe affatto indipendentemente da esso. Allora nella spiegazione del processo fisico-psichico dell'azione volontaria s'incontrerebbero due ordini d'incomprensibilità: vi sarebbero le incomprensibilità comuni a tutte le azioni fisiche, la successione dei fenomeni fisici essendo così inesplicabile in questo caso come in tutti gli altri; e vi sarebbe inoltre la incomprensibilità particolare al caso, dell'apparizione di certi fenomeni psichici al seguito di certi fenomeni fisici. Così la incomprensibilità particolare dell'azione volontaria si risolverebbe nella incomprensibilità di cui passiamo a parlare nel testo, cioè in quella dell'azione del corpo sullo spirito (invece che dello spirito sul corpo).

Digitized by Google

sullo spirito diviene non meno misteriosa che l'azione dello spirito sul corpo. Tyndall dice: (1). Il problema della connessione tra lo spirito e il corpo *è così insolubile nella forma moderna che lo era avanti l'epoca delle ricerche scientifiche.* La correlazione tra lo stato molecolare del cervello e il pensiero è semplicemente empirica: non è possibile tra i due fatti una deduzione logica, non possiamo passare per il ragionamento da un fenomeno all'altro (2). I due fenomeni si producono insieme, ma non sappiamo perchè: noi ignoriamo assolutamente quale sia il legame tra il fatto fisico e il fatto di coscienza di cui il primo è il concomitante costante, non possiamo scoprire tra di essi alcuna connessione necessaria. « Voi potrete rispondere, egli aggiunge, che molte deduzioni della scienza hanno questo carattere d'empirismo; la deduzione p. e. che una corrente elettrica circolante in una direzione data farà deviare l'ago calamitato in una direzione definita; ma i due casi differiscono in ciò, che se non si può dimostrare l'influenza della corrente sull'ago si può almeno figurarsela, e noi non abbiamo alcun dubbio che si finirà per risolvere meccanicamente il problema: mentre non si può figurarsi il passaggio dallo stato fisico del cervello ai fatti corrispondenti del sentimento ».

Noi non possiamo convenire con Tyndall che il pro-

(1) *Le forze fisiche e il pensiero* nella *Rev. scientif.* ser. 1. ann. 6.

(2) Tyndall ci presenta qui un altro esempio della nostra tendenza a credere che la connessione tra la causa che contiene la ragion sufficiente del suo effetto, e quest' effetto, deve poter conoscersi a priori, indipendentemente dall' esperienza. Di più egli dà a questa conoscenza a priori il carattere più determinato di una deduzione logica: noi vedremo in seguito che questa determinazione della connessione causale è la base di tutta una classe di sistemi metafisici.

Digitized by Google

blema della connessione tra lo spirito e il corpo si presenti attualmente così insolubile come nel periodo prescientifico. In quel periodo la connessione tra lo spirito e il corpo, lungi di essere un problema insolubile, non era niente del tutto un problema. L'azione del corpo sullo spirito dove sembrava allora un fatto evidente e naturale non meno che l'azione dello spirito sul corpo, perchè si trattava di fatti molto familiari. É la scienza che rende questi fatti incomprensibili, riducendo dei fenomeni che sono familiari a fenomeni che non lo sono. Niente di più naturale ed evidente, innanzi all'epoca scientifica, del fenomeno della percezione: esso diviene oscuro e misterioso per la scienza, la quale ci mostra che il fenomeno avviene in condizioni differenti da quelle in cui lo concepisce l'uomo *della natura* (ed anche abitualmente l'uomo coltivato). Sia p. e. la percezione visuale: secondo la concezione familiare di questo fenomeno, le condizioni della sua produzione sono assai semplici: basta che noi abbiamo gli occhi aperti, che non manchi la luce, e che l'oggetto ci stia d'innanzi. Ma la scienza ci apprende che non è l'oggetto stesso che colpisce la nostra vista, ma dei raggi luminosi; che questi raggi devono eccitare la retina, producendovi un cangiamento fisico; che quest'eccitazione deve propagarsi per certi nervi sino a un certo posto del cervello; e che solo a quelle condizioni il fenomeno può prodursi; sicchè la causa della visione non è la presenza di un oggetto visibile innanzi ad occhi che possono vedere, ma un cangiamento fisico in certe parti del nostro sistema nervoso. Di più non è l'oggetto stesso che noi immediatamente vediamo, conformemente alla concezione primitiva, ma è un'immagine subbiettiva che sorge nel nostro spirito per l'effetto di questo cangiamento fisico. La sequenza tra i due fatti non essendo familiare, essa è perciò incomprensibile — La storia della metafisica ci indica che il

Digitized by Google

fenomeno si comprende perfettamente, sinchè non è sottomesso all'analisi scientifica. Infatti la percezione ha servito d'intermediario esplicativo per far comprendere altri fenomeni: la teoria della visione ideale di Platone, Malebranche, ecc. ha per oggetto di far comprendere certi fenomeni, veri o supposti, dello spirito, assimilandoli al fenomeno familiare, e quindi evidente per se stesso, della percezione. Altre teorie psicologiche, come quella degl'idoli di Democrito o quella, prevalente nel primo periodo della filosofia moderna, delle immagini nel cervello, hanno avuto per oggetto di raccostare più che fosse possibile la nozione scientifica della percezione alla nozione familiare, la sola che sia comprensibile. Le teorie della *percezione immediata* hanno pure lo stesso scopo. Noi tratteremo quest'argomento con gli sviluppi necessari nella 2. parte di questo Saggio.

La stessa incomprensibilità che si trova nella percezione s' incontra naturalmente in tutti gli altri fenomeni psichici: sia che si tratti della percezione ovvero di una sensazione qualunque o del pensiero, la sequenza tra la condizione fisica e il fenomeno psichico ci sembra misteriosa, perchè essa è un dato della scienza, e non della nostra esperienza familiare. Noi troviamo perfettamente comprensibile e naturale che un pensiero venga al seguito di altri pensieri, secondo il filo delle idee, perchè è un fenomeno a noi familiare; ma troviamo incomprensibile e sorprendente ch'esso venga al seguito di un certo cangiamento nel cervello, perchè il fenomeno non ci è familiare.

La connessione tra lo spirito e il corpo sembra tra tutti i fenomeni il più incomprensibile: ciò è perchè, se per i fenomeni puramente fisici noi possiamo immaginare ch'essi potrebbero essere spiegati *meccanicamente*, e che il mistero della loro produzione verrebbe così diminuito, se non affatto eliminato; non vi ha invece

Digitized by Google

alcun intermediario esplicativo immaginabile che possa rendere più intelligibili i rapporti tra il fisico e il mentale. Noi potremmo lusingarci che una conoscenza intima dei fenomeni che costituiscono tutto il lato fisico della vita mentale, dalla stimolazione ricevuta dagli organi esteriori dei nostri sensi sino ai movimenti appropriati con cui l'organismo risponde a questa stimolazione, (che sono i due termini tra cui si svolge, press'a poco, tutto il fenomeno psichico), ci darebbe la spiegazione fisica di questi fenomeni, la più completa di cui un fenomeno fisico sia suscettibile, mostrando che la loro produzione è conforme a quella dei movimenti delle masse osservabili con cui noi siamo familiarizzati. Ma non vi ha meccanismo che possa renderci più concepibile la comparsa di questo epifenomeno che accompagna il movimento molecolare del cervello e dei nervi, cioè il sentimento e il pensiero (1). Tutte le spiegazioni dei metafisici dell'azione mutua tra lo spirito e il corpo si riducono alle ipotesi delle cause occasionali e dell'armonia prestabilita: queste spiegazioni volgono in una sorta di circolo vizioso, poichè come intermediario esplicativo per far comprendere il fenomeno si servono di un caso del fenomeno stesso, che dichiarano in sè incomprensibile (2).

---

(1) « Fingiamo, dice Leibnitz, che vi sia una macchina la cui struttura faccia pensare, sentire, avere percezione; si potrà concepirla ingrandita conservando le stesse proporzioni, di sorta che vi si possa entrare come in un mulino. Ciò posto, non vi si troverà, visitandola al di dentro, che dei pezzi che si spingono gli uni con gli altri, e non mai di che spiegare una percezione ». (Monadologia. n. 17).

(2) I fenomeni dell'azione mutua tra lo spirito e il corpo non si presentavano ai filosofi greci con gli stessi caratteri di mistero e d'inconcepibilità, con cui si presentano nella filosofia

Digitized by Google

§ 7. Passando all'attività interiore dello spirito, cominceremo per una riflessione analoga a quella con cui abbiamo incominciato le nostre osservazioni sulla sua attività esteriore. Il carattere vago delle generalizza-

moderna, nella quale si giunge sino a un dualismo assoluto, per cui dello spirito e del corpo si fanno due mondi a parte, indipendenti l'uno dall'altro, per la difficoltà di comprendere la loro connessione. È perchè ai filosofi greci faceano difetto le conoscenze positive concernenti gli organi fisici della psiche, ed è la parte che questi organi prendono nei fenomeni, interponendosi tra l' azione del mondo esteriore e lo spirito, e tra questo e la reazione sul mondo esteriore, che rende sovratutto incomprensibili i rapporti fra lo spirito e la materia. L'incomprensibilità comincia a sentirsi, e delle spiegazioni cominciano ad immaginarsi, quando si è già incominciato a formarsi delle idee esatte sull'anatomia e la fisiologia di questi organi, come noi possiamo vedere in Galeno. Come abbiamo detto nel capitolo II, Galeno trova sorprendente come noi possiamo servirci convenientemente dei nostri muscoli, per esempio di quelli che fanno eseguire alla lingua i movimenti adattati alla pronunzia delle parole che vogliamo pronunziare, quando noi non abbiamo alcuna conoscenza nè di questi muscoli, nè, quel che è più, dei loro nervi, (cfr. la nota anteced. su Malebranche, Arnauld, Bayle); e fa menzione della spiegazione di alcuni medici, i quali supponevano che i muscoli sono come degli animali che percepiscono la volontà dell'animale maggiore a cui stanno attaccati, e fanno tutto ciò che è necessario per eseguirla. *(Della formazione del feto).* In questa curiosa spiegazione (che per altro è costruita sullo stesso tipo generale che le ipotesi moderne delle cause occasionali e dell'armonia prestabilita) noi vediamo fungere da intermediario esplicativo del fenomeno, considerato nel suo concetto scientifico, il concetto familiare del fenomeno stesso; poichè l'animale muscolo è ritenuto produrre immediatamente i propri movimenti per il volere, come nella rappresentazione prescientifica della nostra azione volontaria, e senza bisogno d'impiegare come mezzi dei muscoli e dei nervi, come la scienza mostra che deve fare l'animale maggiore.

Digitized by Google

zioni empiriche, che noi ci formiamo spontaneamente sui fenomeni psichici, prima di averli sottoposti a uno studio scientifico, ci fa già presentire l'esistenza di leggi e di un meccanismo ignoti nella produzione di questi fenomeni, innanzi che la scienza cominci a svelarci queste leggi e questo meccanismo: ciò basta a concluderne che noi ignoriamo il come di questa produzione e le cause produttrici o efficienti, e a metterci così in contraddizione con questo sentimento naturale, per cui le forme familiari della nostra attività interiore sembrano così perfettamente comprensibili ed evidenti per se stesse che divengono il tipo di tutta una classe d'ipotesi metafisiche per la spiegazione universale dei fenomeni. Che si rifletta, per esempio, sull'influenza della volontà sul corso delle nostre idee. Quest' influenza ci sembra dapprima, in ragione della sua familiarità, un fatto perfettamente naturale e che non ha bisogno di spiegazione, egualmente che l' efficacia della volontà per determinare i nostri movimenti: ma avviene per la prima come per la seconda; cioè basta di riflettere alla sua limitazione, perchè il meccanismo e le leggi secondo cui quest'influenza si esercita diventino un problema, e noi cessiamo di trovarla così naturale e comprensibile come essa ci sembrava. Perchè abbiamo noi meno autorità sui nostri sentimenti e sulle nostre passioni, che non ne abbiamo sulle nostre idee, sebbene questa stessa sia racchiusa in limiti strettissimi? Qual è la ragione primitiva di queste differenti limitazioni? Perchè quest'impero che abbiamo su noi non è lo stesso in ogni tempo? perchè è più grande in un uomo sano che in un uomo malato, a digiuno che dopo un gran pasto? L'effetto non dipende qui, domanda Hume, da un meccanismo secreto, da una struttura nascosta, sia nello spirito, sia nel corpo? (1).

(1) Saggio 7, parte 1.

Digitized by Google

Possiamo noi forse sperare che la scoperta del meccanismo e delle leggi fondamentali che governano la successione dei fenomeni interni, eliminerà l'incomprensibilità della loro produzione? Al contrario, anche qui avviene lo stesso che per i fenomeni della nostra attività esteriore: ogni progresso delle conoscenze in questo senso, lungi di diminuire l'incomprensibilità, non tende che ad accrescerla. Il più gran passo che si sia fatto verso la sottomissione dei fenomeni psichici a delle leggi così precise come quelle che governano la successione dei fenomeni esteriori, è certamente l'applicazione universale ai fatti dello spirito delle leggi dell'associazione. Ora queste leggi sono lungi di sembrarci così naturali e perfettamente comprensibili come i fenomeni familiari di cui esse danno la spiegazione, come ricordarsi, ragionare, volere. Questi ci sembrano dei fatti che si comprendono da sè e che non hanno bisogno di essere spiegati; lo psicologo che li analizza, riducendoli alle leggi dell'associazione, ci sembra che spieghi il chiaro per l'oscuro. Stabilire una connessione evidente fra certe proposizioni e certe altre noi troviamo che è un fatto più naturale che la forza che unisce un'idea ad un'altra in ragione della loro somiglianza o della loro opposizione o della contiguità in cui si sono trovate nella nostra esperienza passata. Noi troviamo anche perfettamente naturale che, avendo sete, vogliamo fare i movimenti che occorrono per prendere una bevanda e portarla alle nostre labbra: quando il filosofo associazionista ci spiega che ciò avviene perchè le leggi dell'associazione hanno stabilito delle coesioni definite tra certi sentimenti e certe azioni o le idee di queste azioni, noi troviamo che i principii su cui si fonda questa spiegazione sono meno comprensibili del fatto che si tratta di spiegare. Per provare che le leggi dell'associazione ci sembrano in certo modo arbitrarie,

Digitized by Google

e certamente non così naturali che i fenomeni familiari alla cui spiegazione vengono applicate, basterebbe l'ultimo capitolo del 2. libro del *Saggio sull'intendimento* di Locke: è in certe «bizzarrie» e «stravaganze» dello spirito, che paragona alla follia, in certe unioni fortuite di «idee che per se stesse non hanno assolutamente alcuna connessione naturale», o, come ancora le chiama, in certe «combinazioni d'idee mal fondate e contrarie alla natura», che egli vede il prodotto delle leggi dell'associazione. Ciascuno del resto avrà potuto osservare che quando nel discorso ordinario si parla dell'associazione delle idee, è quasi sempre a proposito di queste unioni bizzarre e irregolari. Lo psicologo, riconducendo alle leggi dell'associazione le connessioni più naturali tra i nostri pensieri, riconduce ciò che è più familiare a ciò che è meno familiare, e per conseguenza ciò che ci sembra perfettamente naturale e comprensibile a ciò che ci sembra strano o almeno meno comprensibile.

Forse si dubiterà del valore della teoria associazionista come spiegazione universale dei fatti dello spirito, e io inclino a credere che questo dubbio non sarebbe senza fondamento: ma ciò non ha importanza per la nostra tesi generale. Ammettiamo che la psicologia finirà per riconoscere l'esistenza di altri principii della connessione tra i fenomeni interni, così primitivi che quelli ammessi dalla teoria associazionista: qualunque siano i principii elementari a cui l'analisi ridurrà le operazioni del nostro spirito, noi saremo sempre meno familiarizzati con gli elementi che coi loro risultati più ordinari, e le leggi precise dei fatti psichici, qualunque esse siano, appunto perchè saranno delle scoverte della scienza e non dei dati della nostra esperienza familiare, parranno necessariamente meno comprensibili in se stesse che le generalizzazioni empiriche che noi facciamo spontaneamente sui più familiari di questi fatti.

Digitized by Google

Che dire quando i fenomeni psichici si considerano, non più in se stessi, ma nelle loro condizioni materiali? Allora le associazioni tra le idee devono spiegarsi per le associazioni tra le azioni nervose che sono i correlativi costanti delle idee, e per le leggi della correlazione tra queste e quelle: *obscurum per obscurius!* In realtà le operazioni della psiche consistono in una serie di fatti fisici, intercalati da fatti di coscienza: sia che si ammetta che il fatto di coscienza abbia un'influenza sullo sviluppo della serie successiva, sia che si ammetta che la successione dei fenomeni fisici si svolga d'una maniera indipendente, e che il fatto di coscienza sia un semplice epifenomeno senz'alcuna efficacia causale; nell'un caso e nell'altro noi ci troviamo di fronte alla incomprensibilità della connessione tra il fisico e il mentale. Così ciascun passo che la scienza fa verso la spiegazione dei fatti dell'attività interna (di questi fatti che, prima della riflessione scientifica, sembravano comprendersi perfettamente da se stessi, e non aver bisogno di alcuna spiegazione), li rende sempre più incomprensibili, riconducendo sempre ciò che è più a ciò che è meno familiare.

§ 8. Passiamo ai fenomeni puramente fisici. Noi abbiamo visto perchè alcuni tra i più familiari di questi fenomeni diventino incomprensibili. Abbiamo osservato che la caduta dei gravi cessa di essere comprensibile dopo la concezione degli antipodi, e più ancora dopo la teoria dell'attrazione universale: abbiamo osservato pure che la coesione tra le parti costitutive di un solido diviene un mistero dopo la dottrina dei fisici della costituzione molecolare dei corpi, e che questo mistero si estende necessariamente ad altre azioni fisiche che presuppongono la coesione, quali la trazione e la divisione di un corpo per l'intrusione di un altro. In questi casi è evidente che il fatto, che immediata-

Digitized by Google

mente sembra comprensibilissimo, perchè familiare, acquista un aspetto misterioso, dopo che si è sottomesso a uno studio scientifico, perchè viene ricondotto ad altri fatti che non sono familiari. Ci resta a parlare di quello tra i fenomeni fisici che è ritenuto il più intelligibile, e al quale perciò si è cercato di ricondurre tutti gli altri, vale a dire del movimento prodotto dall'impulsione, per mostrare che questo non fa eccezione alla regola, e che anch'esso perde, esaminato alla luce della scienza, la sua intelligibilità primitiva.

I fenomeni familiari del movimento meccanico sembrano perfettamente comprensibili in se stessi, sinchè non si pensa alle precise leggi quantitative a cui essi sono sottoposti: è la conoscenza di queste leggi che li rende misteriosi, e fa sentire il bisogno di una spiegazione. La legge suprema che domina questi fenomeni, cioè l'invariabilità quantitativa della forza, il principio che la forza non si distrugge nè si crea, non è una suggestione delle nostre esperienze familiari, ma il portato di una lunga riflessione scientifica. Ne segue che essa ci sembra misteriosa, e che tutti i fenomeni in cui essa trova la sua applicazione, ci appariscono come effetti di cause sconosciute. Perchè nella collisione di due corpi l'uno acquista la stessa quantità di forza che l'altro perde? e perchè esso ritiene la forza ricevuta, in modo che, se non fosse sottoposto all'azione di altri corpi, continuerebbe indefinitamente a muoversi con la stessa energia? Evidentemente l'uno e l'altro di questi fatti non possono essere di quelli che sembrano portare in sè stessi la propria spiegazione: perciò bisognerebbe che dei rapporti quantitativi così precisi come quelli che essi contengono, potessero essere delle generalizzazioni spontanee immediatamente suggerite dalle nostre osservazioni più familiari. Il secondo di questi fatti

Digitized by Google

anzi, lungi di essere una suggestione delle nostre osservazioni più familiari, è loro apparentemente contrario, perchè noi vediamo ogni corpo in movimento perdere gradualmente la sua velocità, e fermarsi infine da se stesso. Così se i fenomeni del movimento meccanico sono familiari, le loro leggi non lo sono. Ciò basta perchè questi fenomeni, che sembrano i più intelligibili di tutti, abbiano nondimeno anch'essi la loro parte di incomprensibilità.

Le considerazioni precedenti ci fanno comprendere perchè la nozione della *forza*, nel senso trascendente della parola, di quest'agente misterioso, il cui dominio sembrerebbe non dover oltrepassare le azioni fisiche che non ci sono familiari (quali sono quelle a distanza), si sia nondimeno introdotta anche nei fenomeni familiari dell'azione meccanica. Esse ci fanno comprendere pure perchè dei filosofi, che hanno il più energicamente sostenuto la necessità di ricondurre tutti i fenomeni fisici all' azione meccanica, come la sola intelligibile, quali Cartesio, Malebranche, Leibnitz, hanno sentito tuttavia il bisogno di sovrapporre, per dir così, alla loro spiegazione meccanica un cappelletto metafisico, ciò che essi non avrebbero fatto, se i principii della teoria meccanica fossero loro sembrati perfettamente comprensibili per se stessi. Queste parole di Leibnitz: « Tutto si fa meccanicamente nella natura, ma i principii del meccanismo derivano da una sorgente superiore » — parole che potrebbero servire di emblema a tutto un periodo della storia della metafisica moderna—sono l'espressione di questo doppio aspetto, l'uno intelligibile e l'altro misterioso, che i fenomeni del movimento meccanico presentano alternativamente al nostro pensiero. La contraddizione che noi abbiamo segnalata in Leibnitz, il quale, mentre riconosce nell'impulsione tutti i caratteri della *causa efficiente*, nega al tempo stesso l' azione reale tra il corpo urtante e il

Digitized by Google

corpo urtato, non dipende semplicemente da una disparità tra i risultati ottenuti nelle speculazioni sulla cosa in sè della materia (teoria delle monadi) e quelli ottenuti a un altro punto di vista, cioè nella considerazione pura e semplice dell'incatenamento causale dei fenomeni. La contraddizione sorgeva già sul terreno stesso della ricerca delle cause. Mentre da un lato la produzione del movimento per l' impulsione sembrava a Leibnitz perfettamente intelligibile in se stessa (ciò che è un' altra espressione per dire che l'impulsione è la *causa efficiente* del movimento), da un altro lato la considerazione delle leggi del movimento gli faceva sentire il bisogno di spiegarle, e di ricorrere perciò a delle cause metaempiriche del fenomeno. Così la teoria delle monadi e quella connessa dell' armonia prestabilita, quantunque nate al punto di vista della ricerca della *cosa in sè*, venivano a proposito per risolvere un problema nato al punto di vista della ricerca delle *cause efficienti*, fornendo delle cause più intelligibili, e quindi, per dir così, più *efficienti*, che l' impulsione stessa, la cui intelligibilità e, quindi, la cui *efficienza*, si era trovata equivoca.

Concludiamo. Noi abbiamo stabilito il principio che i fenomeni familiari ci sembrano comprendersi perfettamente da se stessi, mentre tutti gli altri ci sembrano incomprensibili, a meno che non possiamo *spiegarli*, riconducendoli ai primi. Ora questo principio poteva sembrare in contraddizione col fatto che i fenomeni stessi più familiari, al fondo, ci sembrano anch' essi incomprensibili. Noi abbiamo spiegata quest' apparente contraddizione, mostrando che questi fenomeni, intelligibili sinchè noi li consideriamo al punto di vista volgare, secondo le prime nozioni attinte nella nostra vita di tutti i giorni, diventano misteriosi alla riflessione scientifica che ce li fa vedere sotto un aspetto nuovo ed insolito. La riflessione scientifica produce l'effetto di

Digitized by Google

togliere a questi fenomeni la loro intelligibilità, per di così, natia, sia mostrando che il loro modo reale di produzione e le veri leggi da cui dipendono ci sono ancora sconosciuti, sia, circostanza più importante, facendoci conoscere questo modo di produzione e queste leggi, che, siccome non ci sono familiari, ci appariscono perciò incomprensibili (1). La scienza riconduce così il familiare

(1) A questi due motivi generali della incomprensibilità dei fenomeni familiari ne dobbiamo aggiungere un terzo. Questi due motivi si rapportano direttamente alla considerazione dell'incatenamento causale dei fenomeni: ma il terzo dipende dall'introduzione di certe ipotesi metafisiche, le quali, senza relazione, per la loro origine, con la considerazione delle cause efficienti, contribuiscono anch'esse a renderci i fenomeni inintelligibili nella loro causazione. Quando alla quistione: qual è la *cosa in sè* del fenomeno materia? si risponde che questa *cosa in sè* è sconosciuta, o è un che di affatto differente dall'idea primitiva che ce ne danno le sue apparenze fenomenali (come per esempio nel sistema leibnitziano delle monadi), allora si dichiara implicitamente che tutto ciò che noi conosciamo dell'incatenamento causale dei fenomeni non è che apparenza, i fenomeni stessi non essendo che apparenze, e che il modo reale della produzione delle cose si cela all'esperienza, e si può anche giungere, con Leibnitz, a negare qualsiasi azione reale tra le cose. La concezione metafisica dello spirito come una *sostanza* (concezione indipendente sì dalla ricerca delle *cause efficienti* che da quella della *cosa in sè*, e di cui a suo luogo spiegheremo l'origine) ha nel dominio dei fatti psichici lo stesso effetto che in quello dei fatti fisici l'idea della *cosa in sè* distinta dai fenomeni, vale a dire essa accresce l'inintelligibilità della loro produzione. È evidente che il problema della connessione tra il fisico e il mentale si complica di nuove difficoltà, dopo che la dottrina della *sostanza anima* ha scisso l'uomo in due esseri, e, per dir così, in due *uomini*, distinti. Allora, per esempio, il potere dell'essere che vuole, su se stesso, diviene il potere di quest'essere, non su se stesso, ma su di un altro essere separato, il che è necessaria-

Digitized by Google

al non familiare, o spiegando il fenomeno familiare e riducendolo ad altri fenomeni non familiari, o mostrandoci che le leggi che reggono il fenomeno non sono familiari, quantunque il fenomeno lo sia. Di questa maniera l' apparente contraddizione al principio si risolve in una vera conferma del principio stesso; e possiamo ammettere come stabilito che la *comprensibilità* o *incomprensibilità* di un fatto sono dei fenomeni psicologici che dipendono dalla *familiarità* o *non familiarità* di questo fatto (1).

§ 9. Le considerazioni precedenti ci offrono un dato importante per la soluzione della quistione: quale sia il valore obbiettivo di questa tendenza naturale del nostro spirito a ricondurre i fenomeni che non ci sono

---

mente più incomprensibile, non fosse per altro, per un'applicazione del principio che stabiliamo nel testo, perchè, qualunque siano i nostri dogmi filosofici o religiosi, è certo che abitualmente non è sotto questo punto di vista che noi consideriamo l'azione volontaria. Lo stesso aumento di mistero nei fenomeni puramente mentali: quando i nostri atti diventano gli atti di un essere trascendente, il modo della loro produzione è necessariamente sconosciuto ed incomprensibile, tale essendo l'agente che li produce, e al di là delle condizioni empiriche dei fenomeni, e fors'anche in luogo di esse, stanno, come cause di questi fenomeni, la natura e le proprietà di una cosa inescogitabile.

(1) È chiaro che ciò deve intendersi della comprensibilità e incomprensibilità in un certo senso. La parola *comprendere* ha due sensi, corrispondenti a quelli che, al seguito di Mill, abbiamo distinto nella parola *spiegare*. Il senso della comprensibilità e incomprensibilità di cui parliamo nel testo è quello corrispondente al senso popolare o metafisico della parola *spiegare*. Nell'altro senso della parola *comprendere*, corrispondente al senso scientifico della parola *spiegare*, un fatto è comprensibile o incomprensibile secondo che si può o non si può mostrare la sua conformità con le leggi generali conosciute della natura. Ciò che diciamo nel testo non si rapporta a questo secondo senso.

Digitized by Google

familiari a quelli che lo sono. Noi abbiamo visto che la scienza, lungi di conformarsi a questa marcia spontanea dello spirito umano, ne segue invece un'altra che ha una direzione opposta: essa riconduce ciò che è familiare a ciò che non lo è. La tendenza di cui parliamo è dunque una legge subbiettiva del pensiero, a cui non corrisponde una legge obbiettiva delle cose: ne segue che la disposizione naturale che noi abbiamo ad ammettere certe proposizioni, quando essa è fondata su questa tendenza generale dello spirito, non è una prova della verità di queste proposizioni. Perchè fosse una prova, bisognerebbe che la tendenza subbiettiva potesse elevarsi a legge obbiettiva; ma perciò sarebbe necessario che questa legge fosse vera in tutta la sua generalità, cioè che noi potessimo affermare che *in tutti i casi* i fenomeni che non ci sono familiari devono spiegarsi per quelli che lo sono. Ma quest'affermazione generale è impossibile che sia vera; perchè, supponendo anche che tutti i fenomeni possano ricondursi a quelli che ci sono più familiari, quali il movimento dovuto all'impulsione, l'azione volontaria degli uomini e degli altri esseri animati, ecc., siccome le leggi a cui la scienza ha sottomessi questi fenomeni, o i fenomeni più elementari in cui li ha risoluti, sono tutt'altro che familiari, ne seguirebbe che anche allora i fatti ultimi sarebbero non familiari, e perciò la tendenza spontanea dello spirito non potrà mai essere soddisfatta. Questa impossibilità sarebbe evidente, se noi ci facessimo una legge di non far intervenire nelle nostre spiegazioni che delle cause *empiriche*, cioè della stessa natura di quelle che noi conosciamo, come si fa, per esempio, nella spiegazione *meccanica* dei fenomeni fisici: ma noi crediamo poter pervenire alla spiegazione universale dei fenomeni, cioè all'assimilazione di tutti i fatti a quelli che ci sono più familiari, ricorrendo a cause

Digitized by Google

metaempiriche, a cause che non sono della stessa natura di quelle che noi conosciamo. Se non che l'assimilazione del non familiare al familiare è in questo caso illusoria: non è al fatto familiare *qual esso è in realtà*, secondo gl'insegnamenti della scienza, che noi assimiliamo gli altri fenomeni, ma a questo fatto *quale esso ci apparisce*, secondo la nozione illusoria del periodo prescientifico. Noi non assimiliamo i fenomeni ad un fatto reale, ma ad una nozione puramente subbiettiva ed illusoria di questo fatto: non vi ha in realtà assimilazione di certi fatti dell'esperienza ad altri fatti dell'esperienza, ma il risultato a cui perveniamo manca di qualsiasi base induttiva. Ciò si comprenderà meglio con un esempio: quando Aristotile spiega per il Nous l'origine del movimento, o quando gl'ilozoisti spiegano per il loro sistema la spontaneità del movimento di cui la materia sembra dotata, è evidente che essi considerano il pensiero e la volontà come causa di movimento spontaneo; ora la scienza ci mostra che questa nozione è falsa nel mondo dell'esperienza, la volontà non potendo creare della forza, ma solo manifestare al di fuori quella che preesisteva già latente nell'organismo; l'azione volontaria dell'uomo e degli animali, a cui la spiegazione volizionale assimila la produzione del movimento nell'universo, non è dunque l'azione volontaria qual essa è realmente, ma l'azione volontaria qual essa apparisce all'uomo prima d'aver ricevuto le lezioni della scienza. In generale, noi possiamo estendere quest'osservazione a tutte le forme della spiegazione volizionale: quando il metafisico spiega, cioè cerca di rendere più intelligibili, tutti i fenomeni della natura, assimilandoli all'azione volontaria, nel tempo stesso che egli dichiara che questa, quale noi la conosciamo nel mondo dell'esperienza, è il più incomprensibile dei fenomeni, è evidente che egli deve modellare quest'azione volontaria metaem-

Digitized by Google

pirica sulla nozione prescientifica, e non su quella scientifica, dell'azione volontaria empirica, poichè è nella sua nozione scientifica che quest'azione diviene incomprensibile, e perciò, nel secondo caso, egli spiegherebbe il mistero per un mistero più grande. Quando Hartmann, per ispiegare il mistero del movimento volontario—questo fatto, secondo lui, sorprendente che, per muovere, per esempio, il dito, è indispensabile, come mezzo d'esecuzione, l'azione della volontà sulle radici dei nervi motori corrispondenti, mentre noi non conosciamo nè queste radici nè i punti del cervello in cui si trovano — ammette che la volontà cosciente, per esempio di muovere il dito, dà nascita alla volontà incosciente di muovere le radici dei nervi motori che devono realizzare il movimento, accompagnata dall'idea incosciente del posto che queste radici occupano nel cervello (1); egli suppone che l'atto di volontà dell'Incosciente realizza *immediatamente* il movimento che esso vuole, che tra quest'atto di volontà e questo movimento non s'interpone una serie di azioni intermediarie automatiche, non pensate nè volute, come tra il nostro proprio atto di volontà e il movimento che noi vogliamo. Senza questa supposizione, egli avrebbe bisogno d'un altro incosciente per ispiegare la conformità tra la volizione incosciente immaginata e il movimento delle radici dei nervi motori che è l'oggetto di questa volizione. Ma facendo questa supposizione, qual è il tipo su cui Hartmann modella l'azione volontaria dell'Incosciente? è la nostra propria azione volontaria *cosciente* secondo la sua nozione prescientifica e volgare. Egli trova in se stessa incomprensibile la nostra azione volontaria *cosciente* nella sua nozione scientifica, la quale mostra che il rapporto tra la volizione e il movimento voluto

(1) Hartman. *Fil. dell'Incosciente*, 1 parte, II.

Digitized by Google

non è immediato, che la volizione non è per se stessa e immediatamente la causa sufficiente del movimento voluto. L'azione volontaria dell'Incosciente gli sembra al contrario perfettamente comprensibile per se stessa, perchè egli l'immagina sul tipo della nostra azione volontaria secondo la nozione primitiva che noi naturalmente ce ne formiamo, la volontà non essendo per se stessa causa immediata e sufficiente del movimento voluto che secondo questa nozione di cui la scienza ha mostrato il carattere illusorio. Perchè la spiegazione volizionale dei fenomeni sia una *spiegazione* nel senso popolare o metafisico di questa parola — che questa volontà metaempirica che deve spiegare i fatti dell'esperienza si chiami Incosciente o le si dia un altro nome qualunque, che essa si ponga nell' anima del mondo o nell'anima dell'atomo — è necessario che all'azione di questa volontà si attribuiscano dei caratteri che la nozione volgare afferma, ma che la nozione scientifica nega, dell' azione della volontà che noi conosciamo. Il metafisico che ammette la teoria volizionale come una spiegazione della natura, deve supporre: 1.° che la volontà metaempirica sia causa di movimento spontaneo, cioè che essa basti a produrre *dal niente* il movimento, mentre la scienza c'insegna che la volontà empirica non può creare della forza, ma solo dare un'altra forma alla forza già preesistente; 2.° che la volontà metaempirica sia per se stessa causa immediata e sufficiente delle azioni volute, mentre la scienza c'insegna che, perchè la volizione empirica sia seguita dal movimento voluto, è indispensabile l' interposizione tra i due fatti di una serie numerosa di azioni intermediarie, e perciò il concorso di un meccanismo appropriato; 3.° che la volontà metaempirica, nella sua qualità di semplice fatto spirituale, determini dei cangiamenti nel mondo fisico, mentre la scienza c' insegna che la volizione empirica,

Digitized by Google

come fatto spirituale, non essendo che un lato del fenomeno reale, il quale è al tempo stesso psichico e fisico, noi non abbiamo il dritto di attribuire una causazione qualunque nel mondo dei corpi al semplice fenomeno psichico della volontà scompagnato dai suoi concomitanti fisici. Noi vediamo qui come un'ipotesi metafisica o metaempirica differisca da un'ipotesi fisica o empirica: l'ipotesi fisica più arrischiata non attribuisce all'agente supposto altro modo di agire che quello che l'esperienza ha già costatato negli agenti conosciuti sul cui tipo esso viene concepito. L'ipotesi dell'etere sembra generalmente arrischiata ai logici. Le proprietà di questa sostanza ipotetica differiscono dalle proprietà delle sostanze conosciute, ma l'azione a lei attribuita per la spiegazione dei fenomeni, gli effetti ch'essa è supposta produrre, non sono che dei casi di leggi di causazione già costatate. L'azione motrice attribuita a questa materia imponderabile si conforma rigorosamente alle leggi del movimento già verificate nella materia ponderabile di cui abbiamo l'esperienza. A una causa ipotetica non si attribuisce mai la capacità di produrre un effetto determinato, se questa capacità di una tale causa di produrre un tale effetto non è sperimentalmente dimostrata. La causazione che si suppone deve essere un caso di una legge di causazione già costatata; il rapporto fra la causa supposta e l'effetto che le si attribuisce deve essere identico ai rapporti verificati tra la classe corrispondente di cause e la classe corrispondente di effetti. Ma quali casi conosce il metafisico nel mondo dell'esperienza, nei quali egli sia sicuro che si verifichino quei rapporti di causazione ch'egli suppone tra le sue cause ipotetiche e gli effetti che loro attribuisce? Dov'è tra i fenomeni della esperienza una volizione di cui egli possa affermare ch'essa sia originalmente produttrice di movimento; ch'essa sia causa *im-*

Digitized by Google

mediata della propria realizzazione, senza l'intervento di un apparecchio organico appropriato, felicemente apprestato dalla natura (1); infine ch'essa basti, in quanto semplice fatto spirituale, a produrre dei cangiamenti nel mondo corporeo? Donde sa egli dunque che la causa ipotetica è capace di produrre l'effetto che le attribuisce? Questa capacità della causa a produrre l'effetto non potrebbe invocare alcuna prova sperimentale in suo appoggio; il metafisico l'ammette come una cosa affatto naturale ed evidente per se stessa. Ciò è perchè la nozione volgare e abituale sotto cui ci rappresentiamo le nostre azioni volontarie suppone nella volontà empirica il potere che il metafisico immagina nella volontà metaempirica: la nozione scientifica ha corretto su questo punto la nozione volgare; ciò non pertanto il modo di causazione che questa attribuisce alla volontà non cessa di sembrare una cosa affatto naturale ed evidente per se stessa, anche dopo che si è riconosciuto che questo modo di causazione non è il reale; *le suggestioni della vita di*

(1) Questa corrispondenza tra la volizione e l'atto reale, che ci sembra un fatto sì naturale, dovrebbe invece sorprenderci come una coincidenza fortunata. La realizzazione del movimento voluto è l'opera automatica di un meccanismo, a cui la volontà non fa che dare il primo impulso, e dipende quindi dalla struttura appropriata di questo meccanismo: ora non potremmo noi al posto di questa struttura, che arriva a un risultato conforme alla volizione, supporre come egualmente probabile l'una o l'altra di mille altre strutture, che arriverebbero ad un risultato difforme? La corrispondenza tra la volizione e il movimento voluto è evidentemente uno di questi casi di adattamento o di finalità che caratterizzano il mondo dell'organizzazione e della vita: il metafisico che spiega le finalità della natura per l'azione volontaria dimentica che la finalità che questa racchiude in se stessa, non è meno meravigliosa di quelle alla cui spiegazione essa si fa servire, e non ha bisogno meno delle altre di essere spiegata.

Digitized by Google

tutti i giorni, come dice Mill, *essendo più forti che quelle della riflessione scientifica*. Ciò che abbiamo detto della spiegazione volizionale si applica egualmente alle altre spiegazioni metafisiche che consistono pure nell'assimilazione di tutti i fenomeni a qualche fatto che ci è molto familiare: in tutti i casi i fenomeni non vengono assimilati al fatto familiare quale la scienza ce lo mostra e qual esso è realmente, ma alla nozione subbiettiva, volgare e prescientifica, di questo fatto. Così il filosofo idealista, che assimila lo sviluppo reale degli esseri all'incatenamento dei nostri pensieri, suppone che delle idee abbiano per se stesse la capacità di determinare al loro seguito altre idee: egli oblia che il concomitante fisico del pensiero antecedente, se non è la causa totale dell'apparizione del pensiero susseguente (determinando da sè solo il concomitante fisico a cui questo è necessariamente legato), è almeno una parte della causa. In questo caso, come in tutti gli altri, il metafisico può ammettere la capacità della causa a produrre l'effetto come una cosa che gli sembra naturale ed evidente per se stessa, ma non mai come un'induzione legittima dell'esperienza. Così la spiegazione universale dei fenomeni per la loro assimilazione ai fatti che ci sono molto familiari, evidentemente impossibile se si resta sul terreno dell'esperienza, non lo è meno quando i limiti dell'esperienza vengono oltrepassati, perchè allora l'operazione, quantunque spontanea e quasi fatale, del nostro pensiero è contraria alle regole più fondamentali dell'inferenza logica, e l'assimilazione è semplicemente illusoria, l'universalità dei fenomeni non essendo assimilata ai fatti reali dell'esperienza familiare, ma alle false impronte che questi fatti hanno lasciato nel nostro spirito.

La legge subbiettiva che impone al nostro pensiero di spiegare i fatti non familiari riconducendoli ai familiari, non potendo elevarsi a principio di un'applicabi-

Digitized by Google

lità universale, non ha, per conseguenza, alcun valore obbiettivo. Ora questa legge non è che il principio di causalità efficiente — cioè che ogni fenomeno non ha solo un antecedente a cui esso segue invariabilmente, ma ancora una causa efficiente — nella forma primitiva e immediata di questa nozione. Noi possiamo dunque concludere che questo principio, nella sua forma primitiva e immediata, non ha alcun valore obbiettivo, e non è che una necessità subbiettiva del nostro pensiero, a cui non si può affermare che corrisponda una necessità nelle cose stesse, una legge del mondo obbiettivo di cui essa sia la riproduzione e la rappresentazione.

§ 10. Quando lo spirito umano ha acquistato la convinzione che esso non può pervenire alla spiegazione dei fenomeni secondo la sua tendenza spontanea, che è di assimilare i fenomeni che non gli sono familiari a quelli che lo sono, o che non può per questa via dare una soddisfazione completa al suo bisogno di spiegazione nato da questa tendenza, esso non rinunzia perciò al principio universale di *causa efficiente;* ma alla forma primitiva e immediata di questa nozione ne sostituisce un'altra ulteriore e modificata. Mentre la causa efficiente, nella prima forma della nozione, è immaginata a somiglianza dell'antecedente di qualche determinata sequenza familiare tra i fenomeni, invece, nella seconda forma, di cui ora imprendiamo lo studio, è il legame tra la causa efficiente e il suo effetto, e non la causa stessa, che è modellato sul tipo delle sequenze familiari. Noi abbiamo visto che il rapporto di causazione nel senso metafisico, o di efficienza causale, si distingue dal rapporto di causaziono nel senso fisico, o di semplice sequenza invariabile, per certi caratteri psicologici, che si riducono: alla capacità della causa (efficiente) a *spiegare* il suo effetto, al legame necessario tra questa causa e questo effetto, alla evidenza intrinseca o conoscibilità

Digitized by Google

a priori di questo legame. Noi abbiamo visto pure che questi caratteri che distinguono un rapporto di causazione nel senso *metafisico* da un semplice rapporto di causazione nel senso *fisico*, si desumono dalle differenze psicologiche per cui la nozione di una sequenza che ci è familiare si distingue dalla nozione di una sequenza, che non lo è. Nella prima forma dell' idea di causa efficiente la somiglianza tra una causazione efficiente o metafisica e una sequenza molto familiare è doppia: non è solo il legame tra la causa metafisica e il suo effetto che somiglia, per i caratteri indicati, al legame tra i fenomeni costituenti una sequenza molto familiare, ma la stessa causa metafisica è concepita a somiglianza dell'antecedente di alcuna di queste sequenze. Invece nella seconda forma dell'idea di causa efficiente, cessa la somiglianza specifica tra questa causa e l'antecedente di una determinata sequenza familiare, ma resta la somiglianza, nei caratteri indicati, del legame tra la causa e l' effetto; sicchè ciò che distingue allora una causazione metafisica dalle semplici sequenze invariabili della scienza, è solamente che, mentre queste ultime non si ammettono che forzati, per dir così, dall'esperienza, e sembrano in se stesse incomprensibili ed *arbitrarie,* invece, nelle causazioni metafisiche, il legame tra la causa e l'effetto deve essere perfettamente comprensibile, *necessario* ed evidente intrinsecamente o conoscibile a priori. Per esporre d' una maniera conveniente ciò che si rapporta al soggetto di questa seconda forma dell'idea di causazione efficiente, è necessario anzitutto di formarci un'idea più precisa del processo mentale per cui l'uomo perviene naturalmente e quasi irresistibilmente ad ammettere questo principio generale che *ogni fatto deve avere una causa efficiente.*

Noi non possiamo ammettere, come abbiamo detto, che questo principio, esprima esso una verità o una

Digitized by Google

semplice illusione, sia un'idea innata, una necessità primitiva e inesplicabile del nostro pensiero, e perciò dobbiamo cercarne l'origine nell'esperienza, quantunque in questo caso, come in tutti gli altri in cui si tratta di connessioni psichiche tanto intime e abituali che sembrano affatto naturali e non degne di attirare la curiosità del pensatore, noi non ci dissimuliamo che far sentire il bisogno di una tale ricerca ci sembra anche più difficile che il dimostrare la verità del risultato ottenuto. Una volta riconosciuta la necessità che lo spirito abbia attinto questo principio dall' esperienza, la sua origine non può dar luogo ad alcun dubbio: le sole *cause efficienti* dell'esperienza essendo gli antecedenti delle sequenze più familiari, è evidente che la base empirica, induttiva, del principio generale che *ogni fatto deve avere una causa efficiente* non può trovarsi che in queste sequenze le più familiari. La immensa maggioranza dei fenomeni della nostra esperienza giornaliera si riducono a dei casi di queste sequenze familiari, a cui sono propri i caratteri psicologici indicati che distinguono un rapporto di efficienza causale da una semplice sequenza uniforme: in altri termini, nei casi più numerosi della nostra esperienza quotidiana, in cui noi possiamo assegnare la causa di un fenomeno, questa causa non è soltanto un antecedente costantemente seguito da un certo conseguente, ma un antecedente che ha col suo conseguente quel legame mentale che dipende dalla familiarità della sequenza; vale a dire la causa, oltre di esser costantemente seguita dall'effetto, lo *spiega*, e il rapporto tra la causa e l'effetto ci sembra *necessario* ed *intrinsecamente evidente*. Di là, per quest'impulsione che ci spinge costantemente ad assimilare, a generalizzare, impulsione che costituisce la base stessa dell'intelligenza, e di cui la forza cresce in ragione della ripetizione delle esperienze conformi, accade che noi ci attendiamo con

Digitized by Google

sicurezza in tutti i casi ciò che abbiamo visto nei casi più frequenti della nostra esperienza, cioè che crediamo che ogni fenomeno deve avere, non semplicemente un antecedente legato col conseguente da un rapporto di sequenza uniforme, ma un antecedente che sia una causa efficiente, vale a dire una causa che *spieghi* l'effetto, e che abbia con esso un rapporto *necessario* ed intrinsecamente evidente. Il principio della causa efficiente è dunque il risultato di una sorta di ragionamento industivo, e il processo per cui lo spirito umano vi perviene è sostanzialmente identico a quello per cui esso perviene a qualsiasi altra nozione generale.

Ma non bisogna credere che questo regionamento, in virtù del quale noi crediamo che ogni fenomeno deve avere una causa *efficiente*, si faccia con riflessione e con coscienza: in questo caso la nostra ricerca attuale non avrebbe alcuna ragione di essere, perchè ciascuno saprebbe allora, senza bisogno d'intraprendere perciò una ricerca psicologica, per quali motivi egli ammette che ogni fenomeno ha una causa efficiente. Il ragionamento di cui parliamo è un'*inferenza incosciente;* e in ciò l'origine del principio di causa efficiente non ha niente di eccezionale, perchè tutte le verità o pretese verità assiomatiche, cioè che si ammettono come evidenti per se stesse, non sono in realtà che delle conclusioni di *inferenze incoscienti.*—Noi prendiamo qui per accordato (e crediamo di averlo dimostrato nel 1° Saggio) che gli assiomi, le verità pretese intuitive, sono dei risultati dell'esperienza, delle conclusioni induttive: ora è evidente che, se l'inferenza di cui un assioma è la conclusione fosse cosciente, metà degli psicologi non crederebbero che non vi ha in questo caso alcuna inferenza, e che l'assioma si conosce indipendentemente dall' esperienza e d' una maniera intuitiva. Il significato della parola *incosciente*, nel senso in cui noi l' adoperiamo, non ha

Digitized by Google

niente di mistico: un'*inferenza incosciente* vuol dire che le premessse della inferenza non si trovano *attualmente* nella nostra coscienza, ma solo la conclusione; le premesse sono le esperienze passate, ma queste agiscono a nostra insaputa nel determinare il risultato, cioè la nostra credenza all'assioma. Quando nella dimostrazione di un teorema facciamo l'applicazione di un assioma (ciò che avviene in tutti i passi che fa il ragionamento), sia che noi facciamo esplicitamente menzione dell'assioma, sia che senza pensare al principio generale, noi ci comportiamo praticamente come se lo prendessimo per regola, l'operazione mentale consiste nell'assimilazione del caso presente ai casi conosciuti nella nostra esperienza anteriore. Il caso presente è, per esempio, l'eguaglianza di A con B e di B con C: noi assimiliamo questo caso a tutti i casi della nostra esperienza anteriore in cui abbiamo costatato che l'eguaglianza di due grandezze con una terza era associata con l'eguaglianza delle due grandezze fra di loro, e così ammettiamo anche in questo caso la esistenza della stesta associazione, cioè crediamo che A è uguale a C. Facendo questa interenza, noi non pensiamo attualmente a questi casi della nostra esperienza passata a cui il caso presente viene assimilato; nondimeno sono essi i motivi o gli antecedenti della nostra credenza che A essendo eguale a B, e B a C, A deve essere pure eguale a C. Queste esperienze passate agiscono, per dir così, da lontano, nel determinare la nostra credenza (facendo astrazione delle modificazioni permanenti che esse hanno potuto apportare nell'organo dell'intelligeza); esse la determinano senz'aver bisogno di venire rappresentate attualmente nel nostro pensiero, e noi non sappiamo niente della loro azione, se non in quanto abbiamo ricevuto gl'insegnamenti della psicologia. Non è soltanto negli assiomi che si può trovare l'esempio d'inferenze, le cui premesse

Digitized by Google

sono attualmente assenti dal nostro pensiero: nella maggior parte delle inferenze che noi facciamo abitualmente il caso presente è rapidamente assimilato ai casi della nostra esperienza passata, senza che questi casi siano attualmente rappresentati. Le esperienze passate determinano anche allora, per una specie di azione a distanza, il corso attuale dei nostri pensieri; ma noi non diremmo in tutti questi casi che vi ha un'inferenza incosciente, perchè se abbiano il bisogno di addurre i motivi che giustificano la nostra credenza, noi possiamo il più spesso facilmente trovarli, cioè riprodurre attualmente nel nostro pensiero queste esperienze passate, che sulle prime aveano determinato il nostro giudizio, agendo *da lontano* e d'una maniera latente (1). Vi sono però dei casi in cui non potremmo spiegare i motivi della nostra affermazione, quantunque questa ci s'imponga con la più grande forza e con l'evidenza più completa: in questi casi, in cui ordinariamente diciamo che sappiamo la cosa *per intuizione* (servendoci dello stesso termine con cui lo psicologo apriorista denota le pretese verità evidenti per se stesse di cui egli non vuole ammettere l'origine sperimentale), vi ha un'*inferenza incosciente* nello stretto senso della parola. Quando si tratta di verità o pretese verità assiomatiche, oltre la difficolà di rintracciare gli antecedenti dell'inferenza, vi ha un altro ostacolo che c' impedisce di far penetrare questi antecedenti nella coscienza, ossia di rendere l' inferenza *cosciente:* è che noi non sentiamo alcun bisogno di cercare i motivi che giustificano la nostra affermazione. In questi casi la frequenza delle esperienze ha costituito fra le nostre idee quel legame strettissimo che dà al giudizio la forma della *necessitá* (quantunque non una *necessità assoluta*). Ora quando la coesione tra le nostre idee giunge a questo grado, la

(1) Cfr. Spencer *Psicol.* t. 2, § 293, 300, 305, 306, ecc.

Digitized by Google

conseguenza è, come Stuart-Mill l'ha ben segnalato, che noi ammettiamo la verità dell' affermazione anche nell'assenza di prove (e talvolta in presenza di prove contrarie), la coesione stessa fra le idee essendo per noi una prova sufficiente. Perciò, siccome noi non sentiamo il bisogno di giustificare la nostra credenza, l' evidenza e la necessità con cui ci s'impone sembrandoci una prova sufficiente della sua verità, noi non ne cerchiamo le prove sperimentali, riteniamo anzi ogni prova di questa natura inutile, e ci manca quindi il motivo ordinario di portare alla luce della coscienza gli antecedenti della nostra convinzione, ossia di rendere l'inferenza *cosciente*. Così il sentimento di necessità che accompagna una proposizione, e che non dipende che da un'associazione molto intima tra le nostre idee, facendoci sembrare questa proposizione intrinsecamente evidente, ha per effetto di farla riguardare come indipendente dall'esperienza, e quindi come anteriore a questa, *a priori*, quantunque essa non sia che un'*inferenza incosciente* dalle esperienze passate. È perciò che le sequenze molto familiari, l' idea delle quali, per la frequenza delle esperienze, è accompagnata dal sentimento della necessità, ci sembrano evidenti per se stesse ed a priori; ed è perciò pure che ci sembra tale il principio che ogni fenomeno deve avere una causa efficiente (1).

Forse si crederà di poter evitare la necessità di ricorrere alla nozione d'inferenza incosciente per rendere conto dell' origine dei principii così detti evidenti per se stessi, ammettendo che la proposizione genenerale sia stata stabilita coscientemente in un'epoca della nostra vita intellettuale troppo primitiva perchè noi possiamo ricordarla, e che da allora si sia impressa fortemente nella nostra memoria, sicchè quando noi ora facciamo,

(1) Cfr. *Saggio* 1, c. 4, § 18.

Digitized by Google

per esempio, l'applicazione d'un assioma in una dimostrazione geometrica, non occorra supporre altro che una deduzione dalla proposizione generale, l'operazione logica di questa maniera essendo cosciente sì nell' uno che nell' altro dei due momenti che essa percorre. Ma contro questa supposizione vi ha prima di tutto da obbiettare che, quand' anche fosse vero che nel ragionamento, qual esso si compie ordinariamente, noi impieghiamo coscientemente, esplicitamente, l'assioma come proposizione generale, bisognerebbe, per ispiegare la convinzione attuale della verità dell'assioma, nell' assenza della rappresentazione delle prove su cui esso è fondato, o anche nell'obblio di queste prove, ammettere sempre che le esperienze passate agiscono a nostra insaputa per determinare questo risultato. V' ha di più; è falso che nel ragionamento, qual esso si produce nella sua forma ordinaria e naturale, si faccia coscientemente o esplicitamente uso della proposizione generale: come sosteneva giustamente Locke, e come ciascuno può facilmente verificare, osservando il corso naturale dei suoi pensieri nella dimostrazione di un teorema di geometria, noi andiamo immediatamente dal dato all' inferito, per esempio, dall'eguaglianza di A con B e di B con C a quella di A con C, senza passare per la premessa generale, per esempio, che due grandezze eguali ad una terza sono eguali tra di loro; premessa che, se il geometra menziona, non è perchè essa costituisca un anello nel concatenamento naturale dei suoi pensieri, ma per controllare questo concatenamento, per verificare se esso si è prodotto regolarmente, sottomettendo ai canoni della logica cosciente ciascun passo del ragionamento che in realtà non si compie che per una logica incosciente. Ogni inferenza, al fondo, come insegna Stuart-Mill, e come abbiamo mostrato nel Saggio 1, fondandoci sulla natura stessa del pensiero, è un'inferenza dal particolare

Digitized by Google

al particolare: la proposizione generale, quantunque utile per assicurarsi se l'inferenza sia rigorosa, non è indispensabile, nè fa parte del processo naturale del ragionamento; diciamo di più, il suo intervento non modifica essenzialmente questo processo, l'inferenza, come atto mentale, non cessando di essere dal particolare al particolare, benchè, nella sua esposizione verbale, rivesta la forma di un'induzione seguita da un sillogismo. Così essendo, è evidende che l'inferenza non può essere che incosciente, quando i particolari che costituiscono le premesse del ragionamento sono attualmente assenti dalla coscienza—La nozione d'*inferenza incosciente*, quale noi l'intendiamo, coincide in parte con quella di *associazione inseparabile* degli psicologi inglesi. Nei casi più spiccati, cioè tutte le volte in cui l'inferenza si fa talmente a nostra insaputa che il filosofo stesso a prima giunta crede che si tratti di una conoscenza intuitiva e non d'un risultato dell'esperienza, l'inferenza incosciente costituisce un'*associazione inseparabile* (facendo però sull'*inseparabilità* quelle riserve di cui abbiamo detto nel *Saggio 1*): in questi casi, come abbiamo osservato, è il sentimento della *necessità* che accompagna il giudizio, dipendente dalla coesione fortissima tra le idee, che è la causa principale dell'illusione che ci fa riguardare questo giudizio come *a priori*. Dall'altro canto, la più parte delle *associazioni inseparabili* sono delle vere inferenze incoscienti. In questi casi non bisogna attribuire il legame tra le idee al solo principio della *contiguità*, ma nella produzione dell'associazione vi ha un'azione combinata di questo principio e di quello della *somiglianza*. Quando noi, per esempio, ci attendiamo dopo l'urto il movimento del corpo urtato, l'associazione tra le due idee è talmente forte, che potrebbe fornire un esempio di quella che gli associazionisti chiamano *inseparabile*, (visto che il concetto d'*inseparabilità*, come abbiamo

Digitized by Google

mostrato nel *Saggio 1*, non può essere che relativo, non essendovi associazioni letteralmente inseparabili. In questo caso è anche applicabile la nozione d'inferenza incosciente. Non sarebbe renderci esattamente conto dell'associazione tra le due idee il dire che l'una richiama l'altra, con la quale è stata in contiguità nella nostra esperienza; non essendovi *identità* tra la presente rappresentazione del movimento del corpo urtato e le idee dei movimenti dei corpi urtati nella nostra esperienza passata. Noi proporzioniamo a un di presso il momimento che ci attendiamo alla massa del corpo urtato e alla massa e alla velocità del corpo urtante: questa circostanza non potrebbe essere spiegata dal solo principio della *contiguità*. La vera descrizione dell'associazione in questo caso è che l'idea (la sensazione o la rappresentazione) attuale dell'urto suscita in noi un'idea simile alle idee che si sono trovate in contignità con le idee simili ad essa, in modo che il rapporto attualmente rappresentato tra l'urto e il movimento del corpo urtato si assimili ai rapporti analoghi dell'esperienza passata. Ora questo è essenzialmente lo stesso processo che, portato alla luce della coscienza, si chiama un'inferenza.

Il proprio delle inferenze incoscienti è, come nota il Wundt, che esse si producono con la più grande sicurezza e in tutti gli uomini con una uniformità completa. Esse sembrano tenere più alla fisiologia che alla psicologia, l'uniformità e la fatalità con cui questi atti si compiono, facendone rassomigliare la produzione a quella dei fenomeni fisici. Questa uniformità e irresistibilità con cui sogliono prodursi le inferenze incoscienti, spiegano perchè la metafisica, la quale appunto è il risultato di inferenze di questo genere, sia un fenomeno naturale, permanente e quasi inevitabile dello spirito umano. Vi ha una somiglianza già notata da Kant fra le illusioni naturali dei sensi — che sono anch'esse il

Digitized by Google

risultato di un processo d' inferenza incosciente — e questa illusione naturale dell'intelligenza, cioè la metafisica, se si considera nella base comune su cui si elevano tutti i sistemi: è che l'illusione non cessa di subirsi, anche dopo che l'erroneità ne è stata riconosciuta. L'incoscienza dei processi mentali che costituiscono il punto di partenza della metafisica, spiega pure questo fatto (di cui vedremo in seguito dei notevoli esempi), che spesso un metafisico, non avendo chiaramente coscienza dei motivi reali della sua convinzione, dà come prove uniche delle sue ipotesi dei sofismi artificiali, che evidentemente non possono sembrare probanti che a chi è disposto già, per altre ragioni, ad ammettere la verità della tesi che si tratta di provare. Noi ci attenderemmo, per esempio, che un'ipotesi, destinata a soddisfare il bisogno che ha il nostro spirito di *cause efficienti*, dovrebbe essere stabilita cercando di dimostrare che essa è la sola che possa introdurre nelle cose queste connessioni *necessarie, intelligibili, intrinsecamente evidenti*, che noi supponiamo tra le cause efficienti e i loro effetti. Tali sono, come mostreremo, le ipotesi di Platone e di Hegel: ma nè l'uno nè l'altro mostrano di aver coscienza di questo fatto, che la base e la radice dei loro sistemi è il concetto di causazione *efficiente*, coi caratteri determinati che distinguono questa da una causazione ordinaria. Oggi che la dottrina di Platone non ha per noi che un interesse storico, potendo senza alcuna preoccupazione giudicare il valore degli argomenti su cui egli la fondava, abbiamo motivo di sorprenderci come una si alta intelligenza abbia potuto ammettere dei paradossi tanto strani su delle prove altrettanto deboli. Ma la sorpresa cessa se pensiamo che questa dottrina, piuttosto che una conclusione di queste prove, è il risultato d'un processo d'inferenza, in parte almeno se non in tutto, incosciente. Riflettendo

Digitized by Google

a questa *incoscienza* dei processi mentali da cui risultano i concetti metafisici, e nel tempo stesso a questa verità logica che l'inferenza è dal particolare al particolare, ci rendiamo anche perfettamente conto della difficoltà di trovare nella storia della filosofia una definizione precisa di certi principii, che sono tuttavia i più essenziali e fondamentali per ogni metafisica, qualè appunto quello delle cause efficienti. Hume stesso trova la nozione di *efficienza causale* così indefinibile che dice: « noi non sappiamo nemmeno ciò che desideriamo di conoscere quando ci sforziamo di concepirla » (1). Il fatto è che il metafisico, per fare un'applicazione normale di questo principio, cioè conforme alle esigenze naturali del nostro spirito, non ha bisogno di averlo mai formulato nettamente; egli non ha nemmeno bisogno di averlo mai formulato come proposizione generale, come il geometra, per fare una buona dimostrazione, non ha bisogno di aver mai formulati gli assiomi che si trovano in testa degli Elementi di Euclide. Nell'applicazione del principio di causalità efficiente, come in quella di un assioma matematico, non vi ha (considerando ciò che è indispensabile all'operazione) che un'assimilazione incosciente di tutti i casi che attualmente si presentano, ai casi dell'esperienza passata che costituirebbero la base induttiva del principio generale, se si desse all'operazione la forma cosciente e riflessa della logica. Per quanto spetta al principio di causalità efficiente, si tratta dell'assimilazione, talvolta alquanto vaga, ma sempre la più grande possibile che sia permessa dalle particolari condizioni intellettuali dell'epoca e dell'individuo, di tutti i casi che si offrono all'intelligenza, ai casi sperimentati di sequenze molto familiari, perchè sono queste che costituirebbero la base induttiva

(1) Hume *Dell'idea di potere o legame necessario*, II parte.

Digitized by Google

del principio, se esso fosse stabilito per un'operazione logica cosciente e riflessa. S'intende che questi casi dell'esperienza passata non sono presenti al pensiero, nè è necessario aver coscienza dell'assimilazione: semplicemente l'intelligenza prova una soddisfazione più grande, come se fosse inondata da una luce maggiore, concependo le cose in quel modo, che più le assimila a queste esperienze che costituiscono la base dell'inferenza incosciente. Non è sorprendente, anzi è necessario, che l'operazione mentale del metafisico sia più o meno incosciente: ciò è perchè quest'operazione, quantunque conforme alle tendenze naturali dell'intelligenza, non adempie le condizioni di un'inferenza legittima; difetto che diverebbe chiaro se l'inferenza si rendesse perfettamente cosciente, nel qual caso non vi sarebbe più metafisica. Questo è appunto l'oggetto del presente Saggio: rischiarare della luce della coscienza questa logica, o piuttosto questa sofistica, naturale incosciente, di cui le concezioni della metafisica sono il risultato. Ciò che per noi ha un doppio interesse: prima di comprendere il come, le leggi della produzione di quest'ordine di fenomeni, sì importanti tanto per lo psicologo che per lo storico; e poi di poter giudicare il valore delle inferenze incoscienti della metafisica, dopo averle trasformate in inferenze coscienti, alla stregua della logica ordinaria, e vedere così se le concezioni a cui esse conducono, hanno un fondamento reale o pure ne mancano.

§ 11. Il principio che ogni fatto deve avere una causa efficiente è dunque il simbolo verbale di una regola a cui lo spirito si conforma in quest'operazione irriflessa di assimilare, più che può, tutti i casi che si offrono nuovamente alla sua attenzione, ai casi più frequenti della sua esperienza passata, in cui ha visto i fenomeni di cui ha conosciuto il modo di produzione, non solo seguire un antecedente determinato, ma un antecedente tra

Digitized by Google

il quale e il fenomeno che lo segue vi è stata questa connessione mentale costituita dalla familiarità della sequenza, che noi indichiamo coi termini: capacità della causa a spiegare l'effetto (o intelligibilità del nesso tra la causa e l'effetto), *necessità* di questo nesso, sua evidenza intrinseca — della stessa maniera che il principio che ogni fenomeno deve avere una causa *fisica*, cioè un antecedente determinato, è il simbolo verbale di una regola a cui lo spirito si conforma nella sua operazione abitualmente pure irriflessa, quantunque la coscienza non abbia difficoltà a rendersene conto, di assimilare tutti i casi che si offrono nuovamente alla sua attenzione, ai casi della sua esperienza passata, più numerosi che quelli di cui sopra, e non mai contradetti da osservazioni contrarie, in cui ha conosciuto i fenomeni seguire costantemente degli antecedenti determinati. Da una parte e dall'altra, la base dell'operazione è ugualmente nell'esperienza, l'inferenza è ugualmente dal particolare al particolare, ed essa si tira con un'eguale spontaneità, senza averne attualmente la coscienza. Non bisogna però supporre che il principio della causalità efficiente e quello della causalità fisica o semplice sequenza invariabile siano dall'origine due principii distinti: all'origine lo spirito non concepisce altre cause che efficienti; la nozione della uniformità nelle sequenze dei fenomeni, distinta da quella di un nexus di efficienza causale fra di essi, non è che un prodotto della cultura scientifica. È la scienza che mostra, contro le nostre prime aspettative, l'esistenza tra i fenomeni di legami di causazione che non è *efficiente*. Epicuro si mostra sì poco capace di concepire una causa che non sia *efficiente*, che, non potendo trovare una causa efficiente della deviazione degli atomi dalla verticale nella loro caduta nel vuoto, deviazione che giudica indispensabile per rendere conto dei fenomeni, egli l'attribuisce puramente e semplicemente all'azzardo; egli

Digitized by Google

non crede che sia sottomessa a qualche legge, a qualche uniformità, una uniformità nella sequenza degli avvenimenti, che non fosse stata al tempo stesso una causazione efficiente, non avendo per lui alcun valore per la intelligenza dei fenomeni. Anche attualmente la nozione che lo spirito si forma spontaneamente della causazione, è così esclusivamente quella della causazione efficiente, che Comte, per indicare che noi non conosciamo le cause efficienti, ma solo quelle che la scuola scozzese chiama cause fisiche, bandisce la parola *cause,* e non vuol parlare che di leggi dei fenomeni. E noi abbiamo già visto, trattando dei motivi della *teoria meccanica*, che i fisici non sogliono riserbare il nome di causa che all'impulsione, cioè alla *causa efficiente*, rifiutandosi di applicarlo agli altri antecedenti dei movimenti della materia, che non sono *cause efficienti.* Platone fa raccontare a Socrate nel Fedone che, ardendo nella sua giovinezza del desiderio di conoscere le cause per cui i fenomeni si producono, sperava di soddisfarlo con lo studio della *storia della natura;* ma che egli fu così deluso nella sua speranza, che questo studio non solo non gl'insegnò queste cause ch' egli bramava di conoscere, ma gli mostrò che non comprendeva nemmeno quelle cose che prima gli sembravano le più facili a comprendere (1). Platone non ci racconta la sua storia, ma quella dello spirito umano. Il giovinetto che viene iniziato allo studio delle scienze della natura, non spera anche oggi di soddisfare il desiderio innato di conoscere *le cause?* ma quale delusione! la scienza gli mostra gli antecedenti a cui i fenomeni seguono costantemente, ma non le cause *efficienti* di questi fenomeni; di più quei fenomeni stessi, di cui egli credeva di conoscere già le cause efficienti, o, ciò che è lo stesso, di comprenderli perfettamente, glieli

(1) *Phaedo* 96 e seg.

Digitized by Google

presenta sotto un nuovo aspetto che glieli fa sembrare incomprensibili. Invece delle cause efficienti che si attendeva a trovare da per tutto, non trova da per tutto che semplici antecedenti di sequenze invariabili.

Un'altra prova dalla nostra affermazione che la nozione di una uniformità nelle sequenze dei fenomeni non è che un'acquisizione della coltura, e non, come il principio di causalità efficiente, un prodotto delle tendenze spontanee e cieche dello spirito, la abbiamo in questo fatto, che vi hanno dei filosofi aprioristi, come per esempio Galluppi (1), che, mentre dichiarano il principio di causalità efficiente una verità necessaria e a priori, ammettono invece che il principio della costanza delle leggi della natura, cioè, al fondo, della causalità che la scuola scozzese chiama fisica, è una verità contingente e sperimentale. Noi sappiamo infatti che il nostro spirito non ha alcuna disposizione a negare l'origine sperimentale di quelle nozioni che Bacone chiama *interpretazioni della natura*, ma solo di quelle che egli chiama *anticipazioni della natura*, cioè di queste induzioni spontaneamente formate, di cui lo spirito è già *equipaggiato* quando comincia a rivolgere la sua attenzione riflessa sui fenomeni, e che è portato ad estendere ciecamente a tutto ciò che egli incontra. È facile di comprendere perchè le sole cause che noi ci attendiamo all' origine siano le *efficienti;* è che, oltre che le sequenze familiari, le quali, come abbiamo visto, formano la base induttiva del principio di causalità efficiente, sono di gran lunga i più frequenti tra i casi di causazione della nostra esperienza, queste causazioni sono ancora le prime conosciute, le sole che noi conosciamo sino ad una certa epoca del nostro sviluppo intellettuale; la frequenza con cui i fenomeni relativi ci colpiscono e la facilità di perce-

(1) V. *Saggio filosof.* l. 1. c. 4, l. 4. c. 8. paragr. 88.

Digitized by Google

pirne la connessione dando loro infallibilmente il primo luogo nell'ordine successivo in cui le varie leggi di causazione vengono conosciute (1). Prendiamo quest'occasione per osservare quanto sia inevitabile che le nostre esperienze determinino in noi la credenza dell'applicabilità universale del principio di causabilità *efficiente*. Essa si deve, come abbiamo detto, alla frequenza dei casi di *causazione efficiente* (cioè di uniformità di sequenza, aventi, in rapporto alla nostra conoscenza, questi caratteri psicologici particolari risultanti dalla familiarità dei fenomeni) che abbiamo conosciuti nella nostra esperienza, frequenza che è assai più grande che quella dei casi di causazione *non efficiente*. Ora notiamo che, per farci una giusta idea di questa frequenza comparativa, noi dobbiamo tener conto, oltre che dell'epoca presente della nostra vita, di quell'epoca lontana ora obbliata, ma le cui esperienze non cessano perciò d'influire sul corso attuale dei nostri pensieri, nella quale i casi di causazione efficiente, cioè delle causazioni che ci sono le più familiari, erano i soli casi di causazione conosciuti. Quale sarà poi il rapporto numerico fra le due classi di esperienze, se, conformemente alla dottrina moderna dell'eredità psicologica, noi mettiamo pure a calcolo le esperienze dei nostri antenati privi di ogni coltura scientifica — antenati la cui serie si prolunga ben lontano, se ammettiamo la teoria dell'evoluzione — i quali non potevano conoscere altre causazioni che le *causazioni efficienti* di cui parliamo? Ciascuna esperienza di ognuno di questi casi di causazione conosciuti lasciava un'impronta nel loro organo del pensiero, impronta il cui vestigio è stato trasmesso sino a noi, contribuendo a costituire, nella nostra intelligenza, questa cieca tendenza assimilatrice, di cui

(1) Cfr. Spencer *Classificazione delle scienze*. IV. Delle leggi in generale.

Digitized by Google

il principio della causalità efficiente è il simbolo verbale; sicchè non dobbiamo stupirci se i nostri istinti tendono con tutta la loro forza a ricondurre e assimilare tutto ciò che conosciamo a queste causazioni familiari, la immensa mole delle cui esperienze esercita sulle nostre idee un'attrazione di una tale energia, che quella delle esperienze di un'altra natura non è, al paragone, che infinitesima, in ragione delle somme rispettive (1).

(1) Non sarebbe senza interesse il considerare i fenomeni della metafisica al punto di vista della teoria dell'evoluzione. A qualcuno avrà potuto sembrare strano che noi, nell'esposizione dei concetti della metafisica che si rapportano alla ricerca delle cause efficienti, abbiamo creduto di dover rimontare sino alle superstizioni del selvaggio e dell'uomo preistorico. Ma, in verità, la prosapia della metafisica è molto più antica: noi crediamo che non sia difficile che le tendenze illusorie fondamentali di cui le concezioni dei metafisici sono il risultato, si trovino, in germe, negli animali superiori. Così per esempio quella ad assimilare tutte le causazioni a quelle che ci sono più familiari, che comprende i processi di formazione di tutti i sistemi relativi alle cause efficienti, dai più naturali e facili ad intendere, quali l'antropomorfismo grossolano o la spiegazione meccanica universale dei fenomeni fisici, ai più astrusi e artificiosi, quali la dottrina delle Idee di Platone o quella di Hegel. Noi non discuteremo sulla probabilità dell'opinione emessa da Comte che gli animali superiori abbiano delle concezioni feticiste: ci contenteremo di ricordare la nota osservazione di Darwin su di un cane. « La tendenza, egli dice, che hanno i selvaggi ad immaginare che gli oggetti e gli agenti naturali siano animati da essenze spirituali o vitali, ha forse un esempio in un fatterello che potei osservare una volta: il mio cane, animale bene sviluppato e molto sensitivo, stava sdraiato sul terreno durante una calda e tranquilla giornata; ma poco lungi da esso una lieve brezzolina faceva muovere un ombrello aperto, al quale il cane non avrebbe certo badato, se qualcuno fosse stato vicino

Digitized by Google

Quantunque, come abbiamo detto, il principio della causalità efficiente o metafisica e quello della causalità fi-

---

a quell'ombrello. Intanto ogni volta che questo lentamente si muoveva, il cane brontolava ed abbaiava fieramente. Egli doveva, credo, aver fatto il ragionamento tra sè in un modo rapido e inconsapevole, che il movimento senza nessuna causa apparente indicava la presenza di qualche estraneo agente vivo, e che nessun estraneo aveva diritto di stare sul suo territorio.» (Darwin, *Orig. dell'uomo*, c. 2. verso la fine). Spencer fa un'osservazione analoga su di un cane che giuocava con una canna. (*Princ. di Sociologia*, vol. 1. App. A). È evidente il rapporto tra l'inferenza incosciente del cane di Darwin e quella del filosofo animista greco che spiega l'origine del movimento nella natura per il Nous o l'anima del mondo. L' inferenza, espressa con parole, supporrebbe nell'un caso e nell'altro lo stesso principio, cioè che l'anima è la sola causa produttrice di movimento spontaneo. Di più nell'inferenza è sottinteso, nell'un caso e nell'altro, quest'altro principio, che il solo movimento di un corpo inanimato, che possa spiegarsi materialmente, è quello che non è spontaneo, cioè che è dovuto all'urto di un altro corpo. In altri termini, nell'inferenza noi abbiamo il germe della filosofia antropomorfistica e quello della filosofia meccanica, che sono le due forme più generali della metafisica applicata alla ricerca delle cause efficienti, secondo la *prima* forma, che è la più naturale, della nozione di causazione efficiente, che noi abbiamo studiata sino a questo punto del nostro lavoro. Il cane *metafisico* di Darwin non era capace di fare esplicitamente tutto il ragionamento supposto dalla sua conclusione, e Darwin ha ragione di dichiararo che il ragionamento era fatto in un modo inconsapevole; ma noi abbiamo già visto che le conclusioni della metafisica risultano da inferenze incoscienti. Si può dunque dire che Schopenauer ha torto di definire l'uomo *un animale metafisico*, s' egli intende perciò attribuire all' intelligenza dell' uomo una facoltà speciale; la facoltà *metafisica* può anche rintracciarsi nell'intelligenza del bruto, potendo essa definirsi: la facoltà di fare incoscientemente delle inferenze conformemente a certe regole, che sono naturali e uniformi per tutti, ma che nondimeno sono contrarie alla logica

Digitized by Google

sica o semplice uniformità di sequenza non siano all'origine due principii distinti, ma non vi sia primitivamente che un'idea unica della causazione, vi ha nell'evoluzione dei concetti filosofici una differenziazione graduale di quest'idea primitiva, che arriva infine a un completo distacco fra la nozione di causazione efficiente e quella di uniformità di sequenza, per cui ogni uniformità di sequenza cessa di essere una causazione efficiente, e ogni causazione efficiente cessa di essere una uniformità di sequenza. Ciò avviene per le modificazioni progressive che da un canto la scienza, e dall'altro la metafisica, apportano all'idea originale di causazione. Dal suo canto, la scienza scopre sempre di più, contrariamente alle prime aspettative dello spirito, dei rapporti di causazione che non è efficiente, e mostra infine i fenomeni che ci avevano dato l'idea di causazione efficiente, sotto un aspetto nuovo che non ci fa sembrare più i loro rapporti di sequenza come delle causazioni efficienti; sicchè il risultato ultimo è che tra i fenomeni non si trovano mai dei rapporti di causazione efficiente. Dal suo canto, la metafisica *disfenomenizza*, se mi è lecito di dir così, progressivamente le cause *efficienti*. Per questo processo essa arriva infine a concepire delle cause che non sono sottoposte alla condizione del tempo, e tra cui e gli effetti non può esservi quindi un vero rapporto di *sequenza* uniforme: il processo va anche sì lungi che, come vedremo in seguito, alla sequenza cronologica tra la causa e l'effetto si sostituisce una senplice anteriorità e posteriorità logica, o, come si dice, *di natura*. E mentre in quella, che abbiamo chiamato la prima forma dell'idea di causazione efficiente, la causa metafisica, se non è un fenomeno, è almeno modellata sulle cause fenomenali; nella seconda forma invece, è il nexus causale semplicemente che viene modellato sulle causazioni fenomenali (s'intende, sulle più familiari), ma le

Digitized by Google

cause ultrafenomenali che e si suppongono, non hanno più, come vedremo, la minima anologia coi fenomeni.

Noi possiamo dunque enunciare l'ultima fase a cui arriva naturalmente la differenzazione progressiva tra causazione efficiente e uniformità di sequenza, della maniera che segue: tra gli antecedenti delle sequenze invariabili dei fenomeni e i loro conseguenti non si trova mai una connessione tale che la causa *spieghi l' effetto*, e che si veda la *necessità* e la *evidenza intrinseca* del rapporto tra la causa e l' effetto; e dall' altra parte le *cause efficienti*, cioè le supposte cause che possono *spiegare* gli effetti, e tra le quali e gli effetti si immagina un legame *necessario* ed intrinsecamente evidente, non sono mai degli antecedenti fenomenali nè somigliano ad alcun oggetto fenomenale. Ma questo completo distacco delle due nozioni della causazione, risultante da una lunga evoluzione del pensiero, non deve far dimenticare che esse derivano da uno stesso tronco, e che la loro base originale comune è nelle sequenze più familiari della nostra esperienza. All'origine non vi era che un'idea unica di causazione, che riuniva in sè i caratteri ora divisi tra le due idee di causazione fisica o uniformità di sequenza e di causazione efficiente o metafisica: la causa primitiva era un'antecedente fenomenale, come la causa nel senso di Mill e delle scienze positive, ma al tempo stesso poteva *spiegare* l'effetto e aveva con esso un rapporto *necessario* ed evidente intrinsecamente, come le cause ultrafenomenali dei metafisici.

Digitized by Google

CAP. V.

LA DOTTRINA DELL'INCONOSCIBILE E L'IDEA DI CAUSA EFFICIENTE.

§ 1. Entrando a parlare particolarmente dei concetti che si rapportano alla seconda forma della nozione di causalità efficiente, dobbiamo cominciare per la dottrina che ammette, al di là delle sequenze uniformi tra i fenomeni, delle cause efficienti sconosciute e inconoscibili. E in'effetto, dopo che si è riconosciuta l'impossibilità di soddisfare il bisogno che ha l'intelligenza di cause efficienti, conformemente alla tendenza spontanea dello spirito di assimilare tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari, la forma più naturale che prende la nostra credenza nell'esistenza di queste cause, è di relegarle nella regione dell'inconoscibile. Quantunque l'ipotesi di cause efficienti conoscibili possa coesistere con quella di cause efficienti inconoscibili, in altri termini, quantunque sia possibile di supporre che, mentre alcuni fenomeni sono spiegabili per cause efficienti fenomenali o concepite sul tipo di queste, altri fenomeni invece sono inesplicabili e dovuti a cause efficienti metaempiriche e inconoscibili; la forma più coerente che prende la supposizione di cause efficienti inconoscibili è la dottrina, prevalente nella filosofia contemporanea,

Digitized by Google

che non ci è nè ci sarà mai possibile in alcun caso di assegnare la causa efficiente di un sol fenomeno, e che tutti i fenomeni sono dovuti a cause efficienti che non cadono nè potranno mai cadere sotto le prese della nostra conoscenza. La dottrina non si limita ad ammettere che, nelle condizioni attuali delle conoscenze umane, le cause efficienti dei fenomeni sono sconosciute, ma essa afferma che, per la natura stessa della nostra conoscenza, queste cause saranno sempre sconosciute, e che, quand'anche la scienza pervenisse, in un lontano avvenire, a dare di tutti i fenomeni la sola spiegazione a cui essa può aspirare, cioè a conoscere le leggi primitive della loro successione, e a mostrare in dettaglio come ciascun fenomeno accade in conformità di queste leggi, anche allora noi ignoreremmo le cause produttrici dei fenomeni, queste leggi primitive a cui tutti i fenomeni potranno ricondursi non potendo far conosce che gli antecedenti di sequenze invariabili e incondizionali, ma non mai le vere cause, cioè le cause efficienti. È questo il credo della più parte dei filosofi e degli scienziati contemporanei, che in un congresso scientifico è stato formulato col celebre motto: *Ignoramus et ignorabimus.*

Il principio su cui si basa la dottrina delle cause efficienti inconoscibili è che una causa fisica, l'antecedente di una sequenza invariabile tra fenomeni, non è mai una vera causa cioè efficiente, e ciò perchè la causa, se è seguita costantemente dall'effetto, non può però *spiegarlo* (nel senso popolare e metafisico della parola *spiegazione*) e non vi ha tra la causa e l'effetto un legame *necessario* nè evidente intrinsecamente. Di là se ne inferisce che i fenomeni hanno delle *cause efficienti* ultrafenomenali inconoscibili. È evidente che il presupposto di questo ragionamento è che ogni fenomeno deve avere una causa efficiente—cioè una causa che possa spiegare l'effetto e tra la quale e l'effetto vi sia un legame necessario

Digitized by Google

ed intrinsecamente evidente — e non semplicemente una causa fisica, cioè un semplice antecedente a cui il fenomeno segue invariabilmente. La dottrina ammette perciò che la causa efficiente di ciascun fenomeno, quantunque sia sconosciuta, è tale però che, se essa fosse conosciuta, *spiegherebbe* l'effetto, e si vedrebbe che essa ha con l'effetto un legame *necessario* ed intrinsecamente evidente. È così che questa dottrina si rapporta a quella che abbiamo chiamato la seconda forma della nozione di causazione efficiente: non sono infatti le cause supposte che vengono foggiate sul tipo delle cause più familiari, ma è il nexus che si suppone tra queste cause e i loro effetti che viene foggiato sul tipo del nexus delle causazioni più familiari.

§ 2. L'affermazione che noi non conosciamo le cause efficienti dei fenomeni o, come dice Comte, il loro modo essenziale di produzione, è legata con un'altra, cioè che noi non conosciamo l'essenza o la natura intima delle cose. L'essenza o la natura intima delle cose è riguardata come un che di sconosciuto in esse che, se noi lo conoscessimo, ci spiegherebbe tutti i fenomeni che esse ci presentano (1). Si suppone che se la successione degli avvenimenti non ci mostra tra loro questa connessione necessaria, intelligibile, intrinsicamente evidente, che noi immaginiamo dover esistere tra le cause e gli effetti, è perchè noi non conosciamo delle cose che alcune proprietà e avvenimenti staccati; mentre se conoscessimo la realtà d'una maniera adequata, noi potremmo indovinare, dalla semplice vista della costituzione o natura delle cose, la loro maniera di agire e di patire in tutte le differenti circostanze, e allora noi sapremmo, non solamente *che*, ma *perchè* a certe cause seguirebbero certi effetti, e le successioni costanti degli

(1) Cfr. Mill. *Filos. di Hamilton* trad. franc. p. 13.

Digitized by Google

avvenimenti non sarebbero più incomprensibili, come sono attualmente per la limitazione delle nostre conoscenze. Così questa proposizione che noi non conosciamo l'essenza delle cose, non è che un'espressione diversa, ma al fondo equivalente, dell'altra proposizione che noi non conosciamo le cause efficienti dei fenomeni. Si ammette, è vero, che sono tutte le proprietà delle cose che derivano dalla loro essenza, e che potrebbero esserne spiegate; ma le proprietà dei corpi sono, sovratutto nella scienza moderna, le potenze che essi hanno di esercitare qualche azione sovra altri corpi, o di subire qualche passione da parte di altri corpi. Per consequenza, la principale supposizione, implicata nella proposizione che noi non conosciamo l'essenza delle cose, è che le maniere di agire e di patire dei corpi, cioè al fondo tutte le leggi di causazione, attualmente per noi inesplicabili, noi potremmo spiegarle, se potessimo conoscere queste supposte proprietà sconosciute che costituiscono l'essenza dei corpi (1). La nostra pretesa ignoranza dell'essenza delle cose non essendo dunque altro, al fondo, che la nostra pretesa ignoranza delle cause efficienti, ne segue che, se l'idea di causa efficiente non ha valore obbiettivo, e se, quindi, spiegare un fatto vuol dire semplicemente mostrare come esso si conforma alle leggi generali delle sequenze dei fenomeni, e non assegnargli delle cause che abbiano con l'effetto una connessione *necessaria* e che ci sembri comprensibile e intrinsecamente evidente; noi dobbiamo affermare che conosciamo, o almeno che siamo capaci di conoscere, l'essenza delle cose, perchè l'essenza d'una cosa non può essere altro che l'insieme dei suoi attributi, e tranne il mistero che *ci sembra* trovare nelle leggi dei fenomeni, niente ci indica che al di là degli attributi conoscibili di ciascuna cosa, ve

(1) Cfr. App. al c. 6.

Digitized by Google

ne hanno altri più fondamentali da cui essi derivano, e che saranno per sempre inconoscibili.

§ 3. É vero però che quando si dice che noi non conosciamo l'essenza delle cose, questa proposizione implica, oltre la pretesa ignoranza in cui siamo delle cause efficienti o del modo reale di produzione dei fenomeni, la mancanza di una vera realtà in quegli attributi delle cose che noi conosciamo. La dottrina della inconoscibilità della essenza delle cose, o, come si dice in altri termini, della relatività della nostra conoscenza, viene presa in due sensi: alcuni di quelli che sostengono questa dottrina la prendono semplicemente nel senso che si rapporta alla pretesa inconoscibilità delle cause efficienti; altri la intendono in un senso più comprensivo, ammettendo, non solo che noi non conosciamo le cause efficienti, ma ancora che tutto ciò che noi conosciamo delle cose non è che relativo al nostro modo di percepirle, e che qualsiasi attributo delle cose in se stesse ci è assolutamente sconosciuto.

Noi possiamo aggiungere infine che oltre alla impossibilità di conoscere le cause efficienti e alla relatività delle nostre percezioni, vi ha anche un terzo fondamento della dottrina dell'inconoscibile: è che lo spirito umano, quando vuol formarsi una concezione coerente delle cose, sembra incontrare certe alternative di proposizioni contraddittorie, di cui l'una o l'altra dovrebbe essere vera, ma di cui non si può ammettere nè l'una nè l'altra, essendo egualmente, come si dice, inconcepibili. Le sorgenti della dottrina dell'inconoscibile sono quelle stesse della metafisica in generale; dapertutto là dove la metafisica dogmatica trova un essere metaempirico con attributi determinati, l'agnosticismo contemporaneo trova invece l'Inconoscibile. I tre fondamenti della dottrina dell'inconoscibile, corrispondenti alle tre sorgenti principali della metafisica (almeno nel senso

Digitized by Google

più stretto di questa parola), non possono essere trattati che in parte distinte di questo Saggio: dei due ultimi parteremo nella 2ª parte — perchè, come Kant ha compreso perfettamente, la quistione delle *antinomie* dipende da quella della *cosa in sè*—; in questa non possiamo occuparci che del primo, cioè quello che si riferisce all'idea di causa efficiente.

È questo il solo fondamento su cui si basa la teoria nel positivismo comtiano. Littrè dice: «Per i filosofi inglesi il principio (della relatività delle nostre conoscenze) è psicologico, e risulta dalla natura della nostra facoltà di conoscere; per Comte esso è empirico, e risulta da questo fatto che in ogni scienza positiva si è arrivato a un fatto, a un fenomeno, al di là del quale non si è potuto andare» (1). Com'è che *questo fatto che in ogni scienza positiva si è arrivato a un fenomeno al di là del quale non si è potuto andare*, prova la limitazione della conoscenza, e l'esistenza di qualche cosa posta al di là di questi limiti? Littrè intende dire che le leggi, i principii più generali a cui la scienza riconduce i fenomeni, non possono spiegarsi, e di là ne conclude che vi hanno, al di là del conoscibile, dei principii ulteriori da cui essi derivano. In verità il fatto che ogni scienza arriva infine a dei fenomeni, cioè a delle leggi, al di là di cui non può andare, lungi di provare la relatività della nostra conoscenza, sembra anzi una condizione indispensabile della possibilità di una conoscenza reale. Se infatti si ammettesse che ciascuna legge potesse sempre dedursi da leggi superiori o più generali, in modo che questo lavoro di deduzione andasse all'infinito, ciò sarebbe ammettere che non vi hanno leggi primitive o aventi il più alto grado di generalità, il che tornerebbe a dire che non

(1) Littrè *Aug. Comte e Stuart-Mill*. IV. (Framm. di filosofia posit. pag. 274).

Digitized by Google

vi hanno affatto leggi, le vere leggi essendo le primitive, cioè le uniformità di sequenza invariabile e incondizionale dei fenomeni. Perchè dunque Littrè suppone che deve esservi ancora qualche cosa al di là di queste leggi primitive, di queste uniformità di sequenza invariabile e e incondizionale? Perchè esse gli sembrano aver bisogno di una *spiegazione;* perchè in queste uniformità di sequenza l'antecedente non può *spiegare* il conseguente, e non vi ha tra l'antecedente e il consequente un legame *neeessario* e di un'evidenza intrinseca; in altri termini perchè egli nel suo ragionamento sottintende, come evidente per sè stesso, il principio che ogni fenomeno deve avere, non solo un antecedente a cui questo fenomeno segue invariabilmente, ma ancora una causa *efficiente*, cioè nua causa che possa *spiegare* l'effetto, e che abbia con l' effetto un legame *necessario* e di una evidenza intrinseca.

In Spencer la teoria dell'inconoscibile è basata su tutti e tre i fondamenti che noi abbiamo assegnato a questa teoria: quello di essi di cui attualmente ci occupiamo è esposto di una maniera generale nel paragrafo 23 dei Primi Principii. In questo paragrafo l'autore vuol dimostrare la natura impenetrabile delle cose in sè stesse e la relatività della conoscenza per una deduzione tirata dalla natura stessa della nostra intelligenza e fondata sull'analisi dei prodotti del pensiero. Perciò egli mostra con esempi che comprendere, spiegare, un fatto particolare è vedervi un caso di qualche legge o di certe leggi, e che spiegare, comprendere, ciascuna di queste leggi è vedervi un caso di qualche legge o di certe leggi più generali, ciascuna delle quali alla sua volta potrà essere compresa o spiegata riconducendola a una legge o a leggi più generali ancora; e dopo ciò conclude: « Questa operazione è limitata o illimitata? Possiamo noi andare sempre avanti spiegando le classi di fatti

Digitized by Google

rapportandoli a delle classi più larghe, o dobbiamo noi arrivare a una classe più larga che tutte le altre? Da un lato, la supposizione che l'operazione è illimitata, se vi fosse qualcuno tanto assurdo da sostenerla, implicherebbe ancora che una spiegazione prima non può essere ottenuta, poichè per ottenerla bisognerebbe un tempo infinito. Da un altro lato la conclusione inevitabile che l'operazione è limitata (conclusione provata non solo dai limiti del campo d'osservazione che s'apre dinnanzi a noi, ma anche dal decrescimento del numero delle generalizzazioni che accompagna necessariamente l'accrescimento della loro larghezza) implica egualmente che il fatto ultimo non può essere compreso. In effetto, se le generalizzazioni sempre più avanzate che costituiscono il progresso delle scienze non sono altro che delle riduzioni successive di verità speciali a verità generali, e di queste a più generali ancora, ne risulta evidentemente che la verità che é la più generale non potendo essere ricondotta ad una più generale, non può essere spiegata. È evidente che, poichè la conoscenza più generale a cui noi arriviamo non può essere ridotta ad una *più* generale, non può essere compresa. Dunque necessariamente la spiegazione deve metterci in presenza dell'inesplicabile. La verità più avanzata che noi possiamo attingere deve necessariamente essere inesplicabile. La parola comprendere deve cangiare di senso prima che il fatto ultimo possa essere compreso ».

Ciò che è notevole in questo luogo di Spencer è che, mentre l'autore si diffonde a provare ciò che in verità non avrebbe bisogno di essere provato, cioè la necessità che vi siano delle leggi più generali di tutte che non possono derivarsi da leggi più generali ancora, egli non spende invece una parola per giustificare la connessione tra questo fatto e la conclusione a cui egli vuol farlo servire, cioè l'esistenza di qualche cosa inac-

Digitized by Google

cessibile alla nostra conoscenza. È questa connessione intanto che avrebbe bisogno di essere provata; ma essa sembra a Spencer evidente per se stessa: come Littrè nel luogo più breve, ma della stessa portata, che abbiamo prima citato, egli non trova nemmeno necessario enunciare il principio che è la premessa della sua conclusione, lo sottintende. Ma se noi vogliamo sviluppare l'inferenza che Spencer fa d'una maniera rapida e, noi non osiamo dire per rispetto a un sì grande pensatore, inconsapevole, noi troviamo anzitutto questo ragionamento: Le leggi più generali della scienza avrebbero bisogno di essere spiegate; ma esse sono per noi inesplicabili; dunque ciò che potrebbe spiegarle è inaccessibile alla nostra conoscenza. Spencer si estende a provare che queste leggi sono inesplicabili, ciò che è vero, poichè, nel senso scientifico, spiegare dei fatti è ricondurli a determinate leggi, e spiegare delle leggi è ricondurle a leggi più generali: ma ne segue che la nostra conoscenza è limitata? Ciò non se ne può concludere, se non si ammette prima che queste leggi dovrebbero essere spiegate. Spiegate nel senso scientifico? no, perchè non potrebbe ammettersi senza supporre come vero un principio assurdo e contradditorio, cioè che siano possibili in atto dei gradi infiniti di generalità progressiva, ciò che, come abbiamo detto, annullerebbe il concetto stesso di legge, oltre ad implicare l'assurdità di un infinito in atto. Spiegate dunque nel senso popolare o metafisico. Ma perchè dovrebbero essere spiegate? (in questo senso che abbiamo detto). Perchè per se stesse sono incomprensibili (nel senso di questa parola che corrisponde al senso indicato della parola *spiegare*)—dalla incomprensibilità, in questo senso, delle leggi che sin qui la scienza ha scoverte, Spencer ne induce che saranno similmente incomprensibili anche quelle più generali che potrà scoprire per l'avvenire —. Che significa dunque, in sostanza,

Digitized by Google

il ragionamento di Spencer? Che le uniformità di sequenza più generali a cui la scienza riconduce i fenomeni, cioè le leggi di causazione, essendo in se stesse incomprensibili, poichè la causa non *spiega* l'effetto, e non vi ha tra la causa e l'effetto un legame evidente per se stesso, ne segue la necessità dell' esistenza d' un intermediario esplicativo che potrebbe farle *comprendere*, e ciò in conseguenza del principio che ogni fenomeno deve avere una causa, che non sia soltanto un antecedente a cui il fenomeno segua costantemente, ma che sia efficiente, cioè che possa *spiegare* l' effetto, e tra la quale e l' effetto vi sia un legame evidente per se stesso. Siccome questi intermediari esplicativi, queste cause efficienti, non ci sono mai mostrate dalla scienza, egli ne conclude la limitazione della nostra facoltà conoscitiva e l' esistenza di qualche cosa al di là dei limiti del conoscibile. È chiaro così che l'uno dei fondamenti della teoria dell'inconoscibile è, anche in Spencer, il principio di causalità efficiente.

§ 4. Ora qual è la solidità di questo fondamento? Sarebbe inutile di dimostrare contro i teorici dell'inconoscibile che il principio di causalità efficiente non può essere provato dall' esperienza, perchè è ciò che essi ammettono implicitamente, quando affermano che nessuna causazione dell'esperienza, nessuna sequenza tra fenomeni, è una causazione efficiente. Forse si dirà che se questo principio non può esso stesso stabilirsi induttivamente, può forse dedursi da qualche principio più generale, capace di essere stabilito induttivamente. Ma il principio di causazione essendo la legge più universale delle sequenze tra i fatti, questo principio più generale dovrebbe essere una uniformità che abbracciasse, insieme alle sequenze, tutti gli altri rapporti tra i fatti. Sarà dunque il principio che ogni rapporto costante tra i fatti (cononosciuto nella sua natura reale) deve essere

Digitized by Google

intelligibile, necessario ed evidente intrinsecamente, (come quello tra la causa e l'effetto). E nel fatto, come vedremo nell'Appendice al capitolo seguente, è questo il presupposto generale implicitamente ammesso dalla metafisica. Ora anche questo principio più generale, di cui quello di causalità efficiente non sarebbe che un caso, è impossibile, secondo il teorico dell'inconoscibile, di provarlo per l' esperienza, perchè quando egli afferma che non conosciamo l'*essenza* delle cose, egli suppone che la conoscenza di questa essenza sarebbe la sola che potrebbe *spiegare*, non solo le sequenze costanti, ma tutti i rapporti costanti tra i fatti dell' esperienza (per esempio la coesistenza uniforme delle proprietà nelle differenti classi delle cose). Egli ammette quindi che tutti i rapporti costanti dell' esperienza (tranne forse quelli che formano l'oggetto delle matematiche pure), e non le sole causazioni, sono egualmente misteriosi, e non ci mostrano questi veri legami, analoghi a quello di causazione efficiente, e supposti dal principio generale di cui quello di causazione efficiente non sarebbe che un caso. Il principio di causazione efficiente, o quello più generale da cui si dedurrebbe, il teorico dell'inconoscibile non può dunque ammetterlo che per la sua evidenza intrinseca; ciò vuol dire che egli deve riguardarlo come una *verità a priori*. Ma, come abbiamo mostrato sul *Saggio 1.* (1), tutte le nostre conoscenze si dividono in due campi: le une sono *esistenziali*, cioè affermano che le cose esistono, che esistono così o così, che esistono in tale o tal altro ordine di sequenza o coesistenza, ecc.; le altre non stabiliscono niente sull'esistenza, sulla realtà, ma affermano solamente che degli oggetti, reali o possibili, paragonati fra di loro, hanno certi rapporti di somiglianza o di differenza (di

(1) V. specialmente cap. 3.

Digitized by Google

cui il caso più notevole è l'eguaglianza o ineguaglianza definita tra le grandezze); di queste due classi di conoscenze, le seconde possono essere *a priori*, ma le prime sono sempre *a posteriori*. Ora è evidente che il principio di causalità (efficiente o non efficiente) deve essere aggregato alla prima classe di conoscenze, alle esistenziali: ammettere dunque che non derivi dall'esperienza sarebbe ammettere che esso è un fatto eccezionale e inesplicabile (inesplicabile nel solo senso legittimo che può avere questa parola, che deve applicarsi nei casi in cui un fatto non può ricondursi a leggi generali, tanto più se, come nel nostro caso, è in contraddizione con esse), oltre che sarebbe andare incontro all'altra difficoltà evidente della dottrina delle conoscenze a priori, tutte le volte che essa si estende a delle proposizioni esistenziali, di ammettere una coincidenza incomprensibile tra il pensiero e la realtà, che non è stata formata dalla impressione della realtà stessa (1).

---

(1) V. Saggio 1. c. 3. § 6.

Notiamo, per incidente, una differenza del principio di causalità efficiente — come di qualsiasi altro principio dello stesso ordine, su cui il metafisico si fonda, coscientemente o incoscientemente, per istabilire le sue realtà metaempiriche — con le altre conoscenze a priori o pretese tali: queste, per esempio un assioma matematico, si verificano nel mondo dell'esperienza, e possono essere quindi confermate da questa: quello non può domandare alcuna conferma alla realtà, perchè non si realizza che nel mondo metampirico del metafisico — Noi abbiamo detto nel testo che, se si esclude l'origine induttiva del principio di causalità efficiente, deve ammettersi come evidente intrinsecamente, cioè per se stesso. Ciò perchè esso viene riguardato generalmente come un assioma, ed ammesso implicitamente come tale (cioè come evidente per se stesso) anche da quelli che non professano la dottrina delle conoscenze a priori. Tuttavia potrebbe anche supporsi che esso non sia evidente per se stesso, ma possa de-

Digitized by Google

Vi ha, a dir vero, oltre alle conoscenze intuitive delle somiglianze e delle differenze, un altro elemento nella nostra conoscenza, che non risulta dall'esperienza, e che noi dobbiamo ammettere senza prova induttiva, e generalmente senza alcuna prova: sono dei postulati implicati in ogni atto dell'intelligenza, e che noi ammettiamo praticamente per la semplice ragione che facciamo uso dell'intelligenza stessa (cioè: che la memoria non c'inganna, che le somiglianze e le differenze percepite col pensiero corrispondono a quelle delle cose stesse, e che noi abbiamo il dritto di fare delle inferenze dal passato all' avvenire, dall' osservato al non osservato) (1). Di questi postulati sarebbe assurdo di domandare le prove, perchè non vi ha prova possibile che non supponga la loro ammissione: per la stessa ragione sarebbe assurdo cercare d'infirmarli, poichè per ciò si dovrebbe far uso del ragionamento, per conseguenza ammettere questi postulati, e mettersi quindi in contraddizione con se stesso. Questi postulati si ammettono dunque, in un senso, a priori. Ma si deve notare che essi non affermano niente sulle cose, e non sono essi stessi delle conoscenze (quantunque senza di essi non vi sia conoscenza possibile): le proposizioni in cui possono formularsi non

dursi da qualche principio più primitivo evidente per se stesso. Ma se la deduzione fosse logica (vale a dire se fosse conforme al tipo e alle regole di ciò che i logici chiamano deduzione, e non una di quelle pretese deduzioni di certi metafisici, di cui Hegel non ci dà che l'esempio più segnalato), il principio più primitivo da cui quello di causalità efficiente si dedurrebbe, dovrebbe essere una legge più generale, che comprendesse, come uno dei suoi casi, anche quella della causalità efficiente. Per conseguenza questo principio più primitivo sarebbe ancora una proposizione esistenziale, soggetta egualmente alle obbiezioni indicate nel testo contro l'apriorità di tali proposizioni.

(1) V. *Saggio* 1. c. 9. § 15.

Digitized by Google

esprimono che la sicurezza che accompagna le operazioni della nostra intelligenza, la fede che noi abbiamo nelle nostre facoltà conoscitive, il dritto, che ci affermiamo, di attenderci che le nostre funzioni mentali, normalmente compiute, non ci condurrano all'errore, ma alla verità. Ma quando facciamo un' affermazione sulle cose stesse, quando abbiamo o crediamo di avere una conoscenza, ciò non può essere che un risultato dell'impressione delle cose stesse, cioè dell' esperienza, salvo la sola eccezione che abbiamo indicata, cioè le semplici intuizioni delle somiglianze e delle differenze. Ne segue che, il principio di causazione efficiente non potendo ammettersi come una verità evidente per se stessa nè come dedotto da qualche altra verità evidente per se stessa — perchè tali verità sarebbero delle conoscenze a priori, e queste non concernono mai l'esistenza —; e dall'altra parte non potendo essere provato dall'esperienza — perchè non vi ha altra prova che un' induzione, o una deduzione tirata da un principio generale stabilito da un'induzione precedente —; il principio di causazione efficiente non ha una base possibile su cui fondarsi, e non possiamo attribuirgli alcun valore obbiettivo. Il teorico dell'inconoscibile dirà che il criterio della verità non può essere al postutto che l' evidenza, e che noi dobbiamo ammettere il principio di causazione efficiente perchè esso ci forza a riconoscerlo per la sua evidenza stessa (qualunque sia d' altronde la sua base e la sua origine), senza cercare delle prove, come ammettiamo, senza cercare delle prove, i postulati di cui sopra, implicati in ogni atto della nostra intelligenza. È nel fatto l'argomento, preteso perentorio, della scuola intuitiva, per giustificare le *credenze naturali del genere umano*. Il principio dell'inconcepibilità della negativa di Spencer non ne è che un' altra forma, e non contiene di nuovo che un'esagerazione. Le credenze naturali del

Digitized by Google

genere umano, o piuttosto le proposizioni che i metafisici vi sostituiscono, non hanno mai per sè l'inconcepibilità della negativa; questa non si trova mai nelle proposizioni sull'esistenza, e non è propria che degli assiomi matematici e di altre proposizioni simili, di cui nessuno ha contestato o contesterà mai la verità. Questo criterio è dunque inapplicabile nei casi in cui vi avrebbe bisogno dell'applicazione di un criterio. Fatta dunque deduzione dell'esagerazione contenuta nel principio di Spencer (cioè l'elevazione ad assoluta necessità del pensiero di ciò che non è che una tendenza naturale del pensiero), non resta, per giustificare l'idea di causazione efficiente e tutte le altre induzioni incoscienti che si trovano alla base di ogni concetto metafisico, che l'argomento dell'evidenza, quale noi sopra l'abbiamo formulato. Ora quest'argomento non è concludente, sovratutto per due ragioni: 1. L'esistenza di ciò che Bacone chiama gl'*idola tribus*, cioè le illusioni naturali dello spirito umano. Queste s'impongono talvolta così universalmente e con una forza tale da meritare più che qualsiasi altra affermazione il nome di *credenze naturali del genere umano*, e giungono a un tal grado di evidenza, che se non va sino all'inconcepibilità della negativa richiesta da Spencer (che, come abbiamo detto, non si trova mai nelle proposizioni sull'esistenza), non è certo minore che quello del principio di causazione efficiente o di qualsiasi altro su cui sono fondati i concetti metafisici. L'esempio migliore è la credenza che il colore, il sapore e le altre qualità sensibili sono delle proprietà obbiettive dei corpi stessi, e non delle semplici sensazioni nostre, come ammette il teorico dell'inconoscibile, e in generale ogni spirito coltivato. Gl'*idola tribus* sono generalmente delle affermazioni che hanno l'aria di darci delle *conoscenze*, e delle *conoscenze sull'esistenza;* per conseguenza essi non possono risultare che dall'esperienza. Così essi devono

Digitized by Google

spargere un legittimo sospetto sulla validità, come criterio, dell'evidenza intrinseca d'una proposizione, quando questa volge, com'essi, sull'esistenza, ed è anche perciò, com'essi, un risultato dell'associazione delle idee e dell'esperienza. Ma questo sospetto non può estendersi alle due altre categorie di affermazioni di cui ammettiamo la verità indipendentemente dall'esperienza, cioè i postulati di cui sopra, implicati in ogni esercizio dell'intelligenza (e che, come abbiamo detto, non costituiscono per se stessi delle conoscenze), e le conoscenze intuitive delle somiglianze e delle differenze. E ciò tanto perchè gl'idola tribus non si trovano che in un'altra categoria di proposizioni, aventi un'origine e un contenuto differenti, quanto perchè ogni dubbio su queste due categorie ci è assolutamente impossibile.

2. L'evidenza intrinseca d'una proposizione, se questa non è una semplice intuizione di somiglianza o di differenza — nel qual caso ammettiamo che l'evidenza intrinseca è un criterio della verità, e non possiamo non ammetterlo, la negativa, in tal caso, essendo realmente inconcepibile — non può essere che un risultato dell'esperienza, per conseguenza di un'inferenza, le cui premesse si trovano nell'esperienza passata, quantunque attualmente non ne abbiamo coscienza. In una parola, una proposizione sull'esistenza, che ci sembra evidente per se stessa, non è in realtà che un'inferenza incosciente. Ma se è così, non vi ha alcuna ragione perchè non dobbiamo sottomettere una tale inferenza ai criteri di tutte le altre inferenze, cioè esaminare, secondo i canoni della logica, se essa è stata ben tirata, se le sue premesse la giustificano, in una parola se si conforma al tipo di un'inferenza legittima. Ma allora l'evidenza intrinseca finisce di essere un criterio, e la prova della verità sta nell'esperienza. Ciò mostra come il criterio dell'evidenza intrinseca non è solamente insufficiente, ma

Digitized by Google

è necessariamente fallace. Infatti, quando è che s'invoca questo criterio? Quando la proposizione non si può provare per l'esperienza. Ma una proposizione che deriva dell'esperienza — quali sono tutte le proposizioni sull'esistenza, alla cui categoria appartengono tutte quelle di cui è quistione nelle controversie filosofiche — e intanto non si può provare per l'esperienza stessa, è necessariamente un'inferenza illegittima, un'induzione che le sue premesse possono spiegare come fatto psicologico, ma senza poterla giustificare come conclusione logica. Questa considerazione generale trova la conferma più evidente nell'esame dei fatti particolari. L'inferenza per cui concludiamo il principio di causalità efficiente (come qualsiasi altro tra quelli presupposti, esplicitamente o implicitamente, dal metafisico) non può farci illusione che sinchè la facciamo incoscientemente, accettandone il risultato come una verità evidente per se stessa. Per distruggere l'incanto, basta elevarla alla luce della coscienza: allora non ci resta che la sorpresa come l'attività cieca del nostro spirito, con un'imitazione così imperfetta dei nostri processi logici coscienti, possa produrre un'evidenza, a cui giungono raramente i più rigorosi di questi processi.

§. 6. Il punto di partenza dell'inferenza sono, come abbiamo detto, le causazioni efficienti sperimentate, cioè le sequenze molto familiari tra fenomeni che noi abbiamo conosciute nell'esperienza passata. Siccome in queste causazioni, le cui esperienze si sono organicamente fissate nel soggetto pensante, la causa ha *spiegato* l'effetto e si è trovato tra la causa e l'effetto un legame *necessario* e di un'evidenza intrinseca, il teorico dell'inconoscibile ne inferisce *incoscientemente* che ogni fenomeno è dovuto a una causa che potrebbe *spiegare* l'effetto, (cioè dare all'intelligenza questa soddisfazione particolare che si trova in ciò che diciamo una *spiegazione*, nel senso

Digitized by Google

popolare o metafisico) e tra cui e l'effetto potrebbe trovarsi un legame *necessario* e di un'evidenza intrinseca. Tali cause non essendo da noi conosciute, egli ne conclude che esse non sono dei fenomeni, che sono ultrafenomenali, sovrasensibili, inconoscibili, tali però, che, se noi potessimo conoscerle, esse ci *spiegherebbero* i loro effetti, e troveremmo tra esse e gli effetti un legame *necessario* e di un'evidenza intrinseca.

Ora, è evidente che la teoria dell'inconoscibile, per quanto si riferisce alle cause efficienti, o, come dice Comte, al modo essenziale di produzione dei fenomeni, non ha alcuna base reale. In effetti, primo, la base induttiva dell'inferenza *incosciente* che conclude all'esistenza di cause efficienti, è stata distrutta dalla scienza; poichè questa, come abbiamo visto, ci presenta sotto un nuovo aspetto queste sequenze che, nel periodo prescientifico, ci sembrano perfettamente comprensibili per se stesse, *necessarie*, intrinsecamente evidenti (in una parola causazioni efficienti) solo perchè sono familiari, e così risulta che, se le altre sequenze sono misteriose, queste non sono meno, anzi più, misteriose delle altre e i loro antecedenti non possono, più che quelli delle altre, essere riguardati come cause efficienti. E i teorici dell'inconoscibile non sostengono meno, anzi più fortemente degli altri filosofi, che le stesse sequenze più familiari sono *incomprensibili*, e che i loro antecedenti non possono essere riguardati come cause efficienti. Ma, secondo, quand'anche la scienza non avesse distrutto la base induttiva del principio di causalità efficiente, cioè quand'anche gli antecedenti delle sequenze molto familiari potessero *ancora* riguardarsi (dopo la riflessione scientifica) come cause efficienti, cioè come cause capaci di *spiegare* i loro effetti, e aventi con questi effetti un rapporto *necessario* ed intrinsecamente evidente, siccome quest'attitudine della causa a *spiegare* l'effetto e questa *necessità* ed evi-

Digitized by Google

denza intrinseca del rapporto non derivano che dalla familiarità della causazione, non se ne potrebbe concludere che tali caratteri devono trovarsi in tutti i rapporti di causazione reale, se non ammettendo al tempo stesso che tutti i rapporti di causazione reale devono ridursi a delle causazioni molto familiari. In altri termini la conclusione del filosofo antropomorfista o del filosofo meccanista, la quale ammette implicitamente il principio che tutte le causazioni reali devono ridursi alle causazioni più familiari dell'esperienza, si conforma sino ad un certo punto al tipo di un'inferenza legittima: il principio generale che serve di premessa è una vera e propria generalizzazione dell'esperienza (quantunque non una vera e propria induzione), nella quale vi ha un' identità reale fra tutti i casi che essa comprende, tra la parte data di questi casi e la parte ammessa per conclusione essendovi di comune questa circostanza identica, che si tratta in ciascun caso di un rapporto di causazione alla cui nozione sono propri quei caratteri psicologici per cui la nozione di una causazione familiare si distingue da quella di una causazione che non è familiare. Ma il principio generale implicitamente ammesso nella conclusione del teorico dell'inconoscibile, o, più generalmente, di tutti i metafisici che concepiscono le cause efficienti secondo quella che noi abbiamo chiamata la seconda forma, cioè la ulteriore e modificata, dell'idea di causazione efficiente, non è una vera generalizzazione dell'esperienza, perchè tra i casi compresi nella generalizzazione non vi ha un'identità reale, ma tra la parte data di questi casi e la parte ammessa per conclusione non vi ha invece che una vaga analogia: i caratteri psicologici che si ammettono dover esistere nella nozione delle causazioni concluse (supposto che noi potessimo avere questa nozione), vale a dire l'attitudine della causa a *spiegare* l'effetto e la *necessità* e l'evidenza intrinseca del rapporto tra la causa

Digitized by Google

e l' effetto, non possono essere rigorosamente *gli stessi* che quelli che si sono trovati nelle nozioni delle causazioni date, ma solo analoghi, quelli non potendo trovarsi altrove che nelle connessioni tra idee costituite da sequenze tra fatti molto familiari. Ben più, questa stessa analogia è, se si esamina a fondo, inammissibile, ed è assurdo il supporla. Ammettiamo pure che vi sia un'esistenza inconoscibile, e che tra i modi di quest'esistenza e tra essi e i modi dell'esistenza fenomenale vi sia un legame di causazione qualunque, cioè qualche cosa come un rapporto di sequenza uniforme: quale sarebbe la sorpresa del metafisico, se qualche facoltà nuovamente acquistata gli svelasse questo mondo inaccessibile, mostrandogli questi legami di causazione che egli aveva preconcepiti! Egli immaginava che vi avrebbe trovato delle cause che *spiegassero* i loro effetti, delle cause a cui gli effetti seguissero, non solo costantemente, ma *necessariamente*, delle cause infine la cui attitudine a produrre i loro effetti gli sembrasse di un'evidenza intrinseca. Ma egli troverebbe invece delle cause il cui legame coi loro effetti sarebbe necessariamente più *incomprensibile* di qualsiasi legame di causazione ch'egli avesse mai veduto o congetturato nel mondo in cui erano ristrette le sue antiche facoltà conoscitive, la comprensibilità o l'incomprensibilità di un fatto risultando, come abbiamo visto, dalla familiarità o non familiarità di questo fatto, e i fatti che gli verrebbero nuovamente presentati essendo per lui meno familiari che qualsiasi fatto, il più straordinario, della sua conoscenza passata. Così pure questi nuovi rapporti di causazione ch'egli verrebbe a conoscere gli sembrerebbero, invece che *necessari*, i più arbitrarii di tutti, invece che intrinsecamente evidenti, i più strani e inverisimili, la *necessità* e l'evidenza intrinseca non essendo dovute che a una stretta connessione tra le idee, la quale non può essere determinata

Digitized by Google

che dalla ripetizione frequente delle esperienze. L'intuizione dell'*essenza* delle cose, la cui conoscenza il metafisico credeva che gli avrebbe rischiarati tutti i *misteri*, lascerebbe nella prima oscurità quelli che esistevano, e li accrescerebbe di altri *misteri* ancora più impenetrabili. Non dobbiamo dimenticare che il ragionamento su cui è fondata l'ipotesi delle cause efficienti inconoscibili è un'inferenza incosciente, e perciò che se il metafisico ammette la conclusione, malgrado la illegittimità della inferenza e tutte le assurdità che essa implica, è perchè egli non conosce quale sia quest'inferenza, egli non sa nemmeno di fare un'inferenza, ma ammette la conclusione come una verità evidente per se stessa. L'evidenza intrinseca del principio di causalità efficiente non può imporci che sinchè non ne abbiamo cercata l'origine: riconosciuta la necessità di trovargli una base empirica, è necessariamente all'esperienza, all'induzione, che deve domandarsi la sua giustificazione; ma allora si vede chiaramente che la base empirica di questo principio non può servire di fondamento a un'induzione legittima. E così questo principio, che era semplicemente extralogico, sinchè si ammetteva come evidente per se stesso, senza domandarne le prove, e in virtù solamente della tendenza naturale dello spirito, si riconosce illogico, dopo che si è messo a nudo il processo latente da cui risulta questa tendenza naturale che ci spinge ad ammetterlo. È di questa maniera che spiegare l'origine delle concezioni della metafisica è dimostrare nel modo più completo l'inanità radicale di queste concezioni.

§ 6. Parrà forse un paradosso l'ammettere che le premesse dell'induzione per cui si conclude il principio di causalità efficiente, anche dal teorico dell'inconoscibile, siano le sequenze più familiari tra i fenomeni riguardate come causazioni efficienti, quando il teorico dell'inconoscibile non riguarda più queste sequenze come tali.

Digitized by Google

Quest'apparente paradosso si spiega ricordando la proposizione più volte invocata di Mill (la quale dobbiamo tener sempre presente se vogliamo comprendere qualche cosa nei fenomeni della metafisica), che le suggestioni della vita di tutti i giorni sono più forti che quelle della riflessione scientifica. L'uomo educato dalla scienza non trova più, è vero, così perfettamente comprensibile, necessario ed evidente, come sembra all'uomo della natura, che il suo braccio si muova quando egli vuol muoverlo, che un corpo cada quando è privato del suo sostegno, ecc.: ma nell'uomo educato dalla scienza persiste ancora l'uomo della natura come un sustrato più profondo sotto gli strati superficiali formati dalla cultura. Questo sustrato è stato costituito, prima, dalle esperienze del periodo prescientifico, tra le quali possono comprendersi le ancestrali, se si crede applicabile il principio dell'eredità psicologica; e inoltre, anche dopo che, sottoposti all'analisi scientifica, il movimento volontario, la caduta del grave ecc. cominciarono a sembrargli sorprendenti e incomprensibili, non è questa però l'impressione abituale che questi fatti fanno, d'una maniera spontanea, sulla sua intelligenza. Perchè egli pensi che la caduta del grave è strana e incomprensibile, egli deve riflettere prima che questo fatto è un caso dell'attrazione delle molecole in tutto lo spazio; perchè si sorprenda del movimento volontario e lo trovi misterioso, è necessario ch'egli rifletta che la volontà non ha mosso immediatamente il membro del cui movimento si tratta, ma forse delle molecole in certi punti della corteccia cerebrale. Ora è evidente che egli non fa queste riflessioni tutte le volte che la libertà data a un corpo pesante suggerisce al suo spirito la caduta di questo corpo, o che i movimenti d'un uomo o di un altro essere animato lo fanno pensare alle volizioni che hanno comandato questi movimenti. Nella più parte dei casi di questo genere, sic-

Digitized by Google

come non fa le riflessioni che noi diciamo, egli trova *spontaneamente*, *irriflessamente*, che la causa *spiega* perfettamente l'effetto, e che il rapporto tra la causa è l'effetto è intrinsecamente evidente e *necessario*. Ora tutte queste esperienze contribuiscono, con quelle del periodo prescientifico, a formare, come elementi costituitivi, la base della sua intelligenza, e producono queste tendenze istintive del pensiero, che i risultati della riflessione scientifica non possono annullare, non potendo essi cancellare i vestigi che ogni osservazione, ogni idea della nostra vita passata, lascia fatalmente nella nostra organizzazione mentale.

L'incoscienza dell' inferenza spiega anche un altro apparente paradosso, cioè che, mentre nell'inferenza logica i casi a cui s'inferisce non sono che una parte della totalità compresa nella proposizione generale che è il risultato dell'induzione, l'altra parte di questa totalità essendo costituita dai casi dai quali si inferisce, al contrario nell'inferenza da cui risulta la teoria delle cause efficienti inconoscibili, e in generale tutte le teorie le quali suppongono per tutti i fenomeni delle cause ultrafenomenali, i casi a cui s'inferisce sono, non una parte, ma la totalità dei casi compresi nella proposizione generale dell'induzione, poichè l'inferenza si estende a tutto ciò che esiste in generale, e quindi anche ai fatti stessi che costituiscono il punto di partenza dell' inferenza. P. e. i movimenti volontari degli uomini e degli animali si trovano tra i casi che sono, per dir così, i dati dell'inferenza, con la quale si conclude all'esistenza di altre cause efficienti, distinte dalla volontà degli uomini e degli animali. Ora quei movimenti stessi che, in quanto *dati* dell'inferenza, avevano per cause efficienti la volontà umana o animale, compariscono pure tra i casi conclusi, come aventi delle cause efficienti inconoscibili, o in generale ultrafenomenali. Tale incoerenza

Digitized by Google

non ha niente di sorprendente, se si riflette che l'inferenza consiste in una cieca assimilazione di tutto ciò che si offre nuovamente alla nostra intelligenza, a certe impressioni della nostra esperienza passata, le quali sono assenti dalla nostra coscienza. Quando i fenomeni stessi che produssero queste impressioni si ripresentano alla nostra intelligenza, siccome l'impressione non è più la stessa, apparendoci essi sotto il nuovo aspetto in cui li mostra la riflessione scientifica, devono sottoporsi anch' essi a questo processo d' assimilazione incosciente, adattandosi al tipo generale che una teoria imprime ai fenomeni per l' effetto di questo processo. Così i nostri propri movimenti volontari della nostra esistenza passata, che contribuirono più che qualsiasi altro fenomeno a darci l' idea di causazione efficiente, non saranno ora attribuiti alla efficienza della nostra volontà, nè essa nè qualsiasi altro fenomeno dell'esperienza producendo più sulla nostra intelligenza l' impressione di causa efficiente, ma a quella di una volontà metaempirica, di una forza inconoscibile, ecc., questi essendo i tipi di causazione che ora ci permettono di assimilare i fenomeni alle nostre esperienze passate, con la impressione mentale che esse ci produssero, da cui ci è venuta l'idea di causazione efficiente.

§ 7. Che concluderemo noi sulla dottrina della relatività della nostra conoscenza? Una conclusione definitiva sarebbe prematura prima di avere scandagliato tutte le basi su cui essa si fonda: ma mettendoci a un punto di vista semplicemente obbiettivo (vale a dire facendo astrazione della difficoltà che i dati dei nostri sensi non sono delle cose in sè ma delle semplici sensazioni relative al soggetto percipiente), noi abbiamo già dei motivi sufficienti per affermare il valore assoluto della conoscenza e l'intelligibilità assoluta dei fenomeni. Se la nozione di causa efficiente non ha un valore ob-

Digitized by Google

biettivo, se perciò la causa non è che l'antecedente di una sequenza invariabile, è evidente che non abbiamo alcun motivo di affermare che non conosciamo il modo reale o, come dice, Comte, *essenziale* di produzione dei fenomeni. Conoscere il modo reale di produzione di un fenomeno è conoscere le cause di questo fenomeno, cioè ancora conoscere, poichè non vi sono altre cause, che esso è seguito a un certo fenomeno antecedente o a certi fenomeni antecedenti secondo una legge o certi leggi di sequenza invariabile tra i fenomeni; ma i teorici dell'inconoscibile ammettono che noi conosciamo o possiamo conoscere questi antecedenti fenomenali e queste leggi di sequenza invariabile tra i fenomeni; dunque noi conosciamo o possiamo conoscere il modo reale o essenziale di produzione dei fenomeni. A ciò si risponderà senza dubbio che, malgrado tutto, il corso della natura non cessa nè cesserà di essere incomprensibile: che non vi ha tra i fenomeni fisici una causazione che non sia un mistero, e che la produzione della sensazione e del pensiero al seguito di antecedenti fisici, qualunque essi siano, è un mistero anche più oscuro. Ma noi sappiamo che ciò vuol dire semplicemente che non vi ha tra i fenomeni fisici una causazione che sia per noi un fatto perfettamente familiare, e che la produzione della sensazione e del pensiero al seguito di *certe* condizioni fisiche è un fatto che è per noi il meno familiare di tutti, il più lontano da quelli che ci sono familiari. Il ministero, l'incomprensibilità delle leggi della natura, non è che un fenomeno psicologico privo di qualsiasi importanza obbiettiva, il comprensibile e l'incomprensibile, non essendo, come abbiamo visto, che sinomini del familiare e del non familiare. Vi ha un'incomprensibilità che ha un'importanza obbiettiva: è quando un fenomeno resta isolato, quando non può ricondursi a delle leggi generali. Allora il fenomeno non essendo

Digitized by Google

stato sottomesso a qualche legge di causazione *fisica*, cioè di sequenza invariabile, non è stato sottomesso al principio di causalità *fisica*, cioè al principio che ogni fenomeno deve avere qualche antecedente a cui esso segue invariabilmente: siccome questo principio ha un valore obbiettivo, allora l'incomprensibilità ha un valore obbiettivo. Ma quando l'incomprensibilità si applica, non a dei fatti isolati, non sottomessi ancora all'ordine generale della natura, ma alle leggi stesse, che costituiscono quest'ordine, in quanto queste leggi non sono delle causazioni *efficienti* e non possono ricondursi a delle causazioni *efficienti*, per conseguenza in quanto non si conformano al principio che ogni fenomeno deve avere una causa efficiente; siccome questo principio non ha che un significato subbiettivo (non esprimendo altra cosa che un'esigenza extralogica e impossibile a soddisfare del nostro spirito) allora l'incomprensibilità non ha che un significato subbiettivo. Du-Bois-Reymond (l'autore del famoso *Ignoramus et ignorabimus*), dice: «Il fine d'ogni scienza potrebbe ben essere, non di comprendere l'essenza delle cose, ma di far comprendere che quest'essenza è incomprensibile. Così la conclusione finale della matematica è stata, non di trovare la quadratura del circolo, ma di dimostrare che è impossibile di trovarla; della meccanica, non di realizzare il moto perpetuo, ma di provare che è impossibile di realizzarlo». A questa comparazione di Du-Bois-Reymond se ne potrebbe contrapporre un'altra più giusta e al tempo stesso più veritiera: Come la matematica ha dimostrato che la quadratura del circolo è, non impossibile ai matematici, ma impossibile e assurda in se stessa; come la meccanica ha provato che il moto perpetuo è, non irrealizzabile dai meccanici, ma affatto impossibile a realizzarsi; così la teoria della conoscenza mostra, non che l'*essenza* delle cose è inconoscibile, ma che non esiste,

Digitized by Google

o almeno che non abbiamo alcuno motivo di affermare che esista, un'*essenza* delle cose, se per essenza d'una cosa s'intende altro che il complesso delle sue proprietà sensibili, che i sensi ci presentano o che l'intelligenza può rappresentarsi sul tipo di ciò che essi ci hanno presentato. Se si ammette infatti che al di là delle proprietà sensibili e conoscibili vi ha un'*essenza* sopransensibile e inconoscibile, è perchè si suppone che le prime derivano necessariamente da alcun che di più fondamentale, che potrebbe *spiegarle*, se noi lo conoscessimo—*spiegarle* nel senso popolare e metafisico della parola *spiegazione*.— Ma la spiegazione, in questo senso, implica l'idea di causa efficiente: il fantasma dell'*essenza* svanisce dunque con quello della *causa efficiente*, e non è, come questo, che un'illusione naturale del nostro spirito (1).

(1) « La più grande illusione è quella che consiste a supporre che lo spirito reclama qualche cosa al di là dei legami più generali dei fenomeni—Molti suppongono che la conoscenza delle generalità più alte relative al legame dei fenomeni è insufficiente. Lo spirito, si dice, domanda qualche cosa al di là, e questa esigenza dello spirito (che non può d'altronde essere mai soddisfatta) è giusta e leggittima. La generalizzazione del peso, per esempio, lascia malgrado tutto qualche cosa di misterioso e di oscuro, come se vi fosse al di là qualche cosa che noi potremmo attingere, se alcun ostacolo non intervenisse — Newton sembra non aver potuto rassegnarsi a considerare il peso come un fatto ultimo. Egli non comprendeva che la materia potesse agire a distanza sulla materia, ed era disposto per conseguenza ad ammettere l'esisteuza d'un mezzo, di tal sorta che il peso potesse essere assimilato all'impulsione per contatto. Ma sino al presente quest'assimilazione non ha potuto essere tentata, e allora il peso resta un fatto ultimo: esso è a se stesso la sua spiegazione. . . . . .

. . . . . .

L'unione dello spirito e del corpo è stata lungamente considerata come il mistero per eccellenza. L'opinione dominante era

Digitized by Google

§ 8. La forma più abituale che prende l'idea di causa efficiente inconoscibile, applicata ai fenomeni fisici, è il concettto della *forza*. Beninteso che noi parliamo della *forza* nel senso *metafisico* di questa parola, senso nel quale si prende, quando si dice per esempio che noi non conosciamo l'essenza o la natura intima delle forze, o anche semplicemente che noi non conosciamo le forze, ma solo i loro effetti. La parola forza infatti, come le

---

che quest'unione resisterebbe sempre ad ogni saggio di spiegazione. Tuttavia è facile di comprendere come la scienza deve comportarsi in simile caso. Bisogna concepire le qualità mentali e materiali ciascuna secondo la sua natura propria: le une per i sensi, le altre per la coscienza. Noi dobbiamo in seguito assimilare e generalizzare il più possibile ciascuna categoria. Noi generalizzeremo le proprietà materiali, rapportandole all'inerzia, al peso, alle forze molecolari, ecc.; noi generalizzeremo le qualità mentali, riattaccandoli ai piaceri e alle pene, alle volizioni, ai fenomeni intellettuali. Bisognerà in seguito sforzarsi d'attingere alle leggi più generali che regolano l'unione delle due classi di qualità negli animali e nell'uomo. Quando noi saremo riusciti a spingere quest'operazione generalizzatrice il più lungi possibile, noi avremo dato la spiegazione scientifica dell'unione dello spirito e del corpo. Ogni spiegazione più generale, oltre che non è necessaria, è impossibile—Ecco un linguaggio che non ha niente di scientifico: «La sensazione cosciente è un fatto, nella costituzione della nostra natura fisica e morale, che è assolutamente inesplicabile». Il solo senso che si possa attribuire a queste parole è che i fatti fisici e i fatti morali sono essenzialmente distinti, ma profondamente uniti. Così non bisogna dire: «Sino a questo giorno non abbiamo saputo come lo spirito e il corpo agiscono l'uno sull'altro». A parlar propriamente, non vi ha niente quì a conoscere in fuori del fatto che si tratta solamente di generalizzare. «Vi ha, dice Hume, in tutta la natura qualche cosa di più misterioso che l'unione dell'anima e del corpo: unione per cui una sostanza spirituale acquista una tate influenza sopra una sostanza materiale, che il pensiero più sottile è capace di

Digitized by Google

parole causa, essenza ed altre (sul cui vero senso volgono al fondo tutte le controversie filosofiche) ha due sensi, l' uno empirico e fisico, l' altro metaempirico o metafisico.

La forza, nel senso fisico o empirico, è la condizione o l' antecedente, da cui dipende il cangiamento dello stato di riposo o di movimento dei corpi. La materia è inerte, vale a dire che essa, lasciata a se stessa, persisterà nel suo stato di riposo, se essa è in riposo, o continuerà a muoversi uniformemente ed in linea retta, se essa è in movimento. Perchè avvenga quindi un cangiamento nello stato di riposo o di movimento della materia, (cioè un passaggio dal riposo al movimento o reciprocamente, o una modificazione nella velocità o direzione del movimento) è necessario l'intervento d'una causa esteriore: questa causa si chiama forza. Ma ciò che può far cangiare lo stato di riposo o di movimento della materia non è che l' azione di una materia esteriore; dunque la forza, come essere reale e concreto, non è che la materia stessa, in quanto cangia o può cangiare lo stato di riposo o di movimento di altra materia. Tuttavia noi adoperiamo più abitualmente la parola forza per indicare, non le forze concrete, cioè i corpi stessi, ma l' attitudine che hanno i corpi a can-

---

mettere in movimento la materia più grossolana? » Ed altrove: « Noi non conosciamo niente degli oggetti *stessi;* la nostra osservazione della natura esteriore non oltrepassa le azioni reciproche che gli oggetti esercitano gli uni sugli altri ». A che parlare di una conoscenza che non si può attingere, e che si è ridotti a supporre »? (Bain Logica vol. 2. l. 3. c. 12. n. 11). A che parlarne, aggiungeremo noi, quando si può dimostrare, non solo che tale supposizione è assolutamente destituita di prove, ma che essa è un'illusione, e mostrare il meccanismo di quest'illusione?

Digitized by Google

giare lo stato di riposo o di movimento di altri corpi. La forza allora è un termine astratto che indica, non una qualità occulta che sia nel corpo, ma semplicemente il fatto che il corpo è o può essere la causa, cioè la condizione, di cangiamenti in altri corpi. L'astrazione giunge al suo maximum, quando si usano certe espressioni, che sembrano fare della forza un soggetto separato, avente un'esistenza propria, come quando si dice che la forza si conserva, che essa non si distrugge nè si crea. Ma le espressioni astratte devono, in questi casi come in tutti gli altri, interpretarsi al concreto: così ciò che si vuol dire nell'esempio addotto è che i corpi non perdono e non acquistano mai quest'attitudine che si chiama forza (definita, nella teoria della conservazione della forza, la capacità di produrre del lavoro), senza che altri corpi acquistino o perdano un'attitudine equivalente.

Ma siccome la forza, nel senso empirico, è una causa semplicemente *fisica*, cioè un semplice antecedente, degli effetti che essa produce, e non una causa *efficiente*, cioè una causa che *spieghi* l'effetto, e che abbia con l'effetto un legame necessario e di un'evidenza intrinseca, ne segue che questi effetti si attribuiscono ad una causa efficiente sconosciuta: questa è la *forza* nel senso metaempirico o metafisico della parola. In questo senso, la *forza* non è necessariamente una causa esteriore del cangiamento nello stato di riposo o di movimento di un corpo: ma si immagina anche una forza *insita*, risedente nei corpi in movimento, che è a ciascun istante la causa attuale di questo movimento. Noi abbiamo osservato infatti che la legge d'inerzia, quest'attitudine che hanno i corpi a conservare indefinitamente il movimento una volta acquistato, è apparentemente contrario alle nostre esperienze più familiari, e sembra quindi incomprensibile e inesplicabile, per cui

Digitized by Google

non poteva mancarsi di attribuire questa proprietà della materia ad una causa efficiente sconosciuta. Di questa maniera il dominio della *forza* diviene universale nella fisica, l'intervento di questa causa occulta ritenendosi necessario, non solo per far comprendere la possibilità dei fenomeni, non familiari, dell'azione a distanza, ma anche di quelli del movimento prodotto dall'urto, che, familiari in se stessi, non lo sono nelle loro leggi. La *forza* si considera ora come una qualità occulta della materia, ora come un che di distinto e separato da essa, che esiste per se stesso, essendo nella materia, secondo la comparazione di Torricelli, come in un vaso, o anche, come immagina Hirn, riempiendo lo spazio intermediario fra i corpi. Nel primo caso, cioè quando se ne fa una qualità della materia, la *forza* significa semplicemente *la causa efficiente, metaempirica e sconosciuta, dei fenomeni fisici*, e non è che un'applicazione del concetto dell'inconoscibile. Nel secondo caso, cioè quando si riguarda come una realtà esistente per se stessa, diviene un concetto metafisico *sui generis*, all'idea di causa efficiente inconoscibile aggiungendosi la trasformazione di una qualità in una sostanza.

Nella nozione della *forza* noi possiamo vedere, più chiaramente che in quella di una causa efficiente inconoscibile, come i concetti metaempirici che sembrano i più discosti dall'esperienza, non sono che delle suggestioni delle nostre esperienze più familiari. Infatti in questa nozione l'influenza di tali esperienze non ha solo il risultato, come nel semplice concetto di causa occulta, di suggerire l'idea di un rapporto di causazione simile, per i caratteri subbiettivi, ai più familiari tra i rapporti di causazione conosciuti (cioè nel quale, come in questi, la causa è capace di *spiegare* l'effetto, e vi ha tra la causa e l'effetto un legame necessario ed evidente intrinsecamente); ma, accanto a questo risultato generico, ne ha

Digitized by Google

anche un altro specifico. È che la *forza* e il suo modo d'azione si cerca di assimilarli in qualche modo a certe classi determinate di fenomeni familiari, aggiungendo al concetto generico di causa occulta del movimento certe determinazioni particolari, o circondandolo di un corteo di certe vaghe e oscure associazioni (troppo vaghe e oscure per elevarsi al grado di affermazioni coscienti e riflesse), che ci indicano abbastanza le esperienze che hanno servito di tipo e a cui è dovuta la suggestione. Queste esperienze non sono che quelle stesse che hanno servito di base alle *spiegazioni* universali più ordinarie della natura.

Hume ha osservato che un elemento della nozione volgare di forza è la concezione di un *nisus* animale, e tanti altri dopo di lui (come Stuart-Mill, Spencer, Huxley) hanno derivato quest'idea dalle nostre esperienze subbiettive dello sforzo muscolare (1). Redtenbacher dice: « L'esistenza delle forze noi la riconosciamo per gli effetti ch'esse producono, e, in particolare, per il sentimento e la coscienza che noi abbiamo delle nostre proprie forze » (2). Per mostrare quanto la nozione comune di forza sia impregnata del nostro proprio sentimento umano, si potrebbe forse addurre il fatto che, come nota M. de Birau, per designare questo non so che di sconosciuto, a cui si attribuisce la produzione dei fenomeni fisici, bisogna impiegare i segni di certe affezioni dell' anima, come sforzo, tendenza, nisus —

(1) V. Mill. *Filos di Harvilton* c. 16. sulla fine, Spencer *Princ. di sociologia* 4. paragr. 659, Huxley *D. Hume* p. 2. c. 6. Questi autori ci sembrano anche aver oltrepassato il segno. Non è certo ammissibile per esempio l'affermazione di Spencer che « l'uomo è forzato di simboleggiare la forza obbiettiva in funzione di forza subbiettiva ».

(2) V. Lange *Storia del material.* vol. 2. p. 2. c. 2.

Digitized by Google

ciò in cui questo filosofo vede la prova che questa nozione (di cui naturalmente egli ammette il valore obbiettivo) « ha la sua sorgente nell' intimità stessa del nostro essere agente e pensante » (1).

Nella nozione di forza si manifesta pure la tendenza a ricondurre o assimilare qualsiasi azione fisica all'azione a contatto, cioè all'urto o alla trazione. Hirn, accerrimo avversario della teoria meccanica, alla quale oppone la dottrina delle Forze, fa non per tanto per la sua dottrina stessa omaggio al principio dei meccanisti, che è che non è ammissibile altra azione se non a contatto. È perciò che egli immagina le sue Forze, ch'egli chiama *principii intermediari*, diffuse nello spazio e separate dalla materia: è che ogni azione apparentemente a distanza deve, secondo lui, attribuirsi ad un *quid* che sia a contatto con la materia che subisce quest'azione, e questo *quid* è la Forza. Così egli dice: « Due particole elettriche della stessa specie, allo stato di riposo, si respingono; ma alcuna azione a distanza non può esercitarsi mediante il vuoto; tra le due particole esiste dunque *qualche cosa di specifico* che le mette in questo stato di rapporto che noi chiamiamo la repulsione. Questo qualche cosa è l'*elemento Forza*, senza del quale alcun fenomeno dell' universo non può logicamente spiegarsi » « E ancora: « Che noi la comprendiamo o non la comprendiamo, la causa della gravitazione universale deriva da un elemento specificamente distinto dalla materia, il quale riempie lo spazio, e non da un movimento della materia stessa, come si sforzano di sostenerlo in tutta una scuola. Quest'elemento, checchè

(1) Biran *Nuove considerazioni sui rapporti del fisico e del morale dell' uomo*, Opere filosofiche pubblicate da Cousin t. 4. pag. 24.

Digitized by Google

si faccia, e indipendentemente da ogni ipotesi, costituisce per se stesso una Forza propriamente detta, cioè a dire una potenza distinta dalla materia, capace di mettere due parti materiali separate in questo stato di rapporto che ci apparisce come attrazione, e capace di tirare queste parti dal riposo, o di farvele rientrare, senza l'esistenza di alcun movimento anteriore». L'autore, è vero, ha cura di aggiungere: «Ma non è mica per una impulsione diretta che queste forze tirano la materia dal riposo o ve la fanno rientrare. Per questo fatto stesso ch'esse sono distinte dalla materia nella natura, ogni idea di urto, di comunicazione di movimento per contatto che noi vorremmo attaccarvi diviene assurda» (1). Ma malgrado queste riserve dell'autore, se noi riflettiamo che ogn'idea del sovrasensibile è necessariamente analogica e simbolica, e che noi dobbiamo tirare dall'esperienza tutti i materiali delle nostre concezioni, noi non possiamo impedirci di pensare che, quando Hirn vuol concepire queste Forze e la loro azione, i simboli che le rappresentano nel suo pensiero devono essere queste comunicazioni di movimento per contatto che ci mostra l'esperienza, vale a dire l'urto o la trazione, benchè egli dichiari assurda ogn'idea tale che noi vorremmo attaccare all'operazione della forza. Senza volerlo e senza rendersene conto, l'idea di qualche cosa che mette i corpi in movimento spingendoli o tirandoli, deve insinuarsi nel suo pensiero, quando egli si rappresenta la Forza tirante dal riposo la materia con cui essa è a contatto: se così non fosse, egli non avrebbe, per rischiarare il mistero dell' azione a distanza e rendersi questa più concepibile, attribuito l' azione reale ad una Forza, separata dal corpo che esercita *apparen-*

(1) Hirn. *La noz. di forza nella scienza mod.* in *Rev. scientif.* 3. serie tomo 10.

Digitized by Google

temente quest'azione, e a contatto con quello che la subisce, poichè un'azione a contatto non riduttibile a quelle familiari della esperienza non sarebbe più concepibile nè meno misteriosa che l'azione reale a distanza. Ecco dunque come il *meccanismo* e il *dinamismo* derivano da una stessa sorgente; e noi possiamo vedere qui (ciò ciò di cui incontreremo in seguito altri esempi non meno rilevanti) quanto sia vero il detto di Bacone che « tra gli errori opposti le cause d'illusione sono pressochè comuni » (1).

Questo rapporto della nozione della forza con queste tendenze spontanee dello spirito, che lo spingono ad assimilare la produzione di tutti i fenomeni, l'una ai nostri propri atti, e l'altra ai fenomeni familiari della comunicazione del movimento, è stato molto bene osservato ed espresso da Du Bois-Reymond, di cui riferirò le parole. « La forza, egli dice, non è che un prodotto più dissimulato dell'irresistibile tendenza alla personificazione che ci è innata: è per così dire un'abilità oratoria del nostro cervello, che ha ricorso al linguaggio figurato, perchè la rappresentazione gli fa difetto per l'espressione pura della chiarezza. Con le idee di forza e di materia noi vediamo ritornare lo stesso dualismo che si produce nelle idee di Dio e del mondo, dell' anima e del corpo. Non è, con dei raffinamenti, che il bisogno che spinse già gli uomini a popolare di creature della loro immaginazione le foreste, le sorgenti, le rupi, l'aria e il mare. Che si guadagna a dire che due molecole s'avvicinano l'una all'altra, in forza della loro attrazione reciproca? Nemmeno l'ombra d'un'intuizione dell'essenza del fenomeno. (Noi facciamo naturalmente le nostre riserve su questa *essenza* del fenomeno che l'autore suppone al di là del fenomeno stesso). Ma,

(1) *Restaurat.* Prefaz.

Digitized by Google

cosa strana, vi ha per il nostro desiderio innato di ricercare le cause una specie di soddisfazione nell'immagine d'una mano che si disegna involontariamente davanti il nostro occhio interiore, d'una mano che spinge dolcemente innanzi a sè la materia inerte, o nell'immagine di braccia invisibili di polipi, per mezzo di cui le molecole della materia si stringono, cercano ad attirarsi le une le altre, e finalmente s'intrecciano in un gomitolo » (1).

Ora, a quali motivi dobbiamo noi attribuire la separazione della forza dalla materia, la sua elevazione al grado di soggetto reale, esistente per se stesso? Il motivo lo abbiamo già visto, quando la Forza si fa intervenire nelle azioni a distanza: è il bisogno di assimilare queste azioni a quelle a contatto. Quando le Forze si fanno intervenire come cause interiori e attuali del movimento, anche dovuto all' impulsione, un altro motivo può condurre allo stesso risultato di erigere la forza in ipostasi reale: la trasmissione del movimento da un corpo ad un altro, considerando il rapporto quantitativo secondo cui essa avviene, questa legge della forza di non poter essere perduta da un corpo senza che qualche altro acquisti la equivalente, può suggerire l'idea di una trasmissione della forza (della *stessa* forza, individualmente identica) da un corpo all'altro. Leibnitz ci riferisce l'opinione di alcuni cartesiani, i quali credevano che lo *stesso* movimento, *idem numero*, si trasferisca dal corpo urtante al corpo urtato (2): l'eguaglianza del movimento perduto dall'uno con quello acquistato dall'altro li faceva pensare ad un'*identità* vera e propria, ciò che supponeva la realizzazione dell'astrazione

(1) *Ricerche sull'elettricità animale*, Prefazione.

(2) Leibnitiz Nuovi saggi sull'intendimento umano l. 2. c. 21 paragr. 4, c. 23 paragr. 28.

Digitized by Google

movimento, che uno di essi infatti paragonava a del sale disciolto nell' acqua. É della stessa maniera che l'odierna dottrina della conservazione o persistenza della forza (la quale, come l'indistruttibilità del movimento dei cartesiani, non esprime altra cosa che dei rapporti quantitativi definiti nella successione dei fenomeni) ha suggerito l'idea di fare dell'astrazione *forza* una realtà, una sostanza: poichè, come dice Spencer, le manifestazioni della forza che sopravvengono in noi e fuori di noi, non *persistono*, ciò che *persiste* deve essere la causa sconosciuta di queste manifestazioni, *una realtà incondizionata senza cominciamento nè fine* (1). Noi abbiamo evidentemente in questo caso un altro esempio della tendenza che ci porta a *spiegare* i fenomeni, assimilando quelli che non sono familiari a quelli che lo sono. La *sostantificazione* della forza è in certo modo una *materializzazione* della forza, poichè la materia è il solo tipo che abbiamo per il concetto della sostanza. È chiaro così che il fatto *non familiare* della persistenza dell'energia viene assimilato al fatto *molto familiare* della persistenza della materia, essendo quest'ultima una di quelle *anticipazioni dell' esperienza*, che la scienza conferma, mentre ne rigetta tante altre (2). La *forza*, che dopo essere stata aggiunta alla materia come un principio distinto e separato, finisce per soppiantarla, in altri termini la forza considerata come la *cosa in sè* del *fenomeno* materia, non appartiene all'argomento di questa prima parte, ma a quello della seconda.

---

(1) *Primi principii*, § 60.
(2) Cfr. *Saggio* 1. c. 9. § 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAP. VI.

LA FILOSOFIA APRIORISTA.

§ 1. Una delle tendenze più generali della speculazione metafisica è lo sforzo di ricostruire la realtà a *priori*, di *dedurla:* questa tendenza caratterizza talmente lo spirito di questa speculazione, considerata nel suo complesso, che noi potremmo pressocchè dire che la metafisica (astrazion facendo dalle dottrine relative alla quistione del mondo esteriore) si riassume in due punti: antropomorfismo e metodo a *priori*. La gran maggioranza dei metafisici o hanno cercato di tirare la conoscenza delle cose dalla contemplazione delle loro idee, ovvero, se questo è sembrato loro impossibile, hanno visto in questa impossibilità una prova dei limiti della nostra conoscenza, considerando la conoscenza a priori come l'ideale, quantunque inaccessibile, di una conoscenza assoluta, adequata al suo oggetto. Una definizione della metafisica che non tenga conto di questo carattere, qual è quella di A. Comte, una teoria che non lo spieghi, devono perciò essere riconosciute insufficienti.

Nel Saggio 1. abbiamo visto come i limiti dentro cui è circoscritta la possibilità della conoscenza a priori, sono nettamente fissati dalla natura stessa dell'intelligenza. Noi abbiamo diviso tutte le conoscenze in due classi, di cui l'una ha per oggetto l'esistenza delle cose e i loro

Digitized by Google

rapporti di simultaneità e di successione, l'altra i loro rapporti di somiglianza e di differenza; e abbiamo mostrato che le conoscenze della prima classe non possono mai essere ottenute a priori, ma solo quelle della seconda. La ragione di questa differenza sta nella natura stessa dell'oggetto a cui si riferisce la conoscenza: noi possiamo, senza bisogno di osservare le cose stesse, ma limitandoci a contemplare le loro idee, costatare le somiglianze e le differenze di queste cose; mentre, al contrario, noi non possiamo, per la comparazione delle idee, sapere se le cose corrispondenti a queste idee esistono o no, nè quale relazione o di precedenza o di simultaneità o di sequenza una cosa abbia con un'altra. È senza dubbio qualche cosa di simile alla nostra distinzione che Hume aveva in vista, quando egli divideva, servendosi, in verità, di espressioni alquanto vaghe, gli oggetti di tutte le conoscenze in *rapporti tra idee* e *cose di fatto*.

Vi ha un sistema di conoscenze, che ha potuto essere costruito a priori, perchè esso non c'insegna niente sul reale, sull'esistenza delle cose (sia sulla semplice esistenza, sia sull'esistenza simultanea o successiva), ma solo su certe relazioni definite di somiglianza e differenza che vi hanno tra le cose: è la matematica pura. Così è nella matematica pura che i metafisici hanno trovato il tipo della forma e del metodo di una conoscenza assoluta del reale. Platone considera lo studio della matematica come la preparazione naturale alla dialettica: esso deve risvegliare l'organo assopito della scienza, far nascere il bisogno della vera conoscenza, far eseguire allo spirito l'evoluzione necessaria per dirigerne lo sguardo, dal mondo dei fenomeni, conosciuto dall'esperienza, al mondo delle Idee, conosciuto a priori dalla ragione per mezzo della dialettica (1). Per conseguenza i platonici, con una

(1) *Rep.* VII.

Digitized by Google

frase un po' volgare, ma molto espressiva, chiamano le matematiche *i manichi* della filosofia (1). Cartesio identifica il suo metodo filosofico al metodo matematico, e rigetta ogni specie di evidenza che non sia della stessa natura dell'evidenza matematica (2). Spinoza dimostra il suo sistema col metodo geometrico, e assimila lo sviluppo dell'essere, o la connessione delle cose, allo sviluppo e alla connessione delle verità matematiche (3). Leibnitz immagina, sul tipo dell'algebra, una *caratteristica universale*, un'arte, la quale, « se fosse adottata da tutti come unico metodo filosofico, verrebbe presto il tempo in cui saremmo capaci di formare delle conclusioni sull'uomo e su Dio con non minore certezza che noi ne formiamo oggi sulle figure e sui numeri» (4). Schelling vede nelle matematiche la forma stessa del sapere primitivo e assoluto, di cui la filosofia è la riproduzione:

---

(1) Diog. Laert. IV. 10.

(2) Vico, combattendo il metodo cartesiano, cioè l' applicazione del metodo matematico alla conoscenza del reale, conviene non di meno che non vi ha altra scienza, rigorosamente parlando, che la matematica. Le sole matematiche, egli dice, di tutte le scienze umane, procedono a somiglianza della scienza divina *(Risposta a tre gravi opposizioni contro il libro De ant. Ital. sap. II.)* L'uomo sa le cose matematiche, ma Dio solo le cose fisiche (*De Antiq, Ital. sapient.* Conclusione).

(3) Le cose procedono dall'essenza divina come dall'essenza del triangolo segue che i suoi angoli sono eguali a due retti. (*Eth.* p. 1. Schol. Prop. 17 e p. 2. Schol Prop. 49.)

(4) Wallisii Opera vol. III. p. 162 - Dal punto di vista di Leibnitz, come osserva M. de Biran (*Opere filos.* t. 4. p. 309), la matematica non può differire dalla metafisica o scienza della reltà che per l'espressione delle proposizioni: se la prima procede per *dimostrazioni* evidenti, e la seconda no, è perchè la prima è in possesso di segni convenienti per le sue idee, mentre la seconda non ha trovato ancora questi segni. «Si tratterrebbe dunque

Digitized by Google

nelle matematiche è espresso il tipo della ragione universale; esse nell'astratto, come la natura nel concreto, ne sono la più perfetta espressione obbiettiva (1). La matematica, dice Novalis, è la vera scienza, l'intendimento realizzato; i suoi rapporti sono quelli del mondo. La scienza matematica pura è la vita più alta; è la vita degli dei. I matematici soli sono felici, perchè il sapere perfetto è felicità perfetta (2). Il Taine ci mostra nelle « scienze di costruzione » (le matematiche) « un esemplare anticipato, un modello ridotto, un indizio rivelatore di ciò che devono essere le scienze (attualmente) sperimentali, indizio simile al piccolo edifizio di cera, che gli architetti fabbricano prima con una sostanza più maneggiabile per rappresentarsi in iscorcio le proporzioni e l'aspetto totale del gran monumento ch'essi si accingono ad elevare » (3). Infine (per non moltiplicare inutilmente le citazioni) Mamiani si augura che « un giorno sarà conceduto alle dottrine speculative l'adempiere il voto superbo di Leibnizio di scrivere con rigore di verità la Geometria dell'Ente » (4).

---

di trovare certi termini o forme dei enunciati delle proposizioni che servissero come di filo nel labirinto della metafisica, per risolvere le quistioni più complicate con un metodo simile a quello di Euclide ». (Leibnitz *De primae phil. emendat.* ed. Dutens t. 2. parte 1. pag. 19).

(1) Schelling *Lez. sugli studi accademici,* lez. 4.

(2) Willm. *Stor. della filos. alem. da Kant ad Hegel.* t. 3. p. 21.

(3) *L'intellig.* 2. ed. vol. 2, p. 473.

(4) *Comp. e sint. della propria filos.* § 28.

Romagnosi, nella *Suprema economia dell'umano sapere* (Parte I, 11) distingue quattro età nello sviluppo intellettuale dell'umanità: nella prima si ragionò per personificazioni; nella seconda per imitazione geometrica; nella terza per analogie prematuramente generalizzate; nella quarta con induzioni ben fatte e

Digitized by Google

Non vi ha dubbio che la matematica non abbia esercitato una sorta di fascino sullo spirito dei metafisici. Lo studio delle mamatiche pure, lo si è spesso osservato, ha questa tendenza, di disporre lo spirito a troppo attendere da se stesso, vale a dire dalla forza intima del pensiero, indipendentemente dall'osservazione reale. E nel fatto, i più temerari tra i metafisici, e i più grandi antesignani del metodo a priori, sono stati dei matematici: basterà rammentare Platone, Cartesio, Leibnitz. «Niente, dice Lange, in questi ultimi secoli, ha contribuito a smarrire in nuove avventure metafisiche la filosofia, recentemente emancipata dal giogo della scolastica, quanto l'ebbrezza prodotta dal progresso meraviglioso delle matematiche al XVII secolo.» Ma una convinzione sì generale, sì radicata (tanto da mantenersi a dispetto dei risultati evidentemente fallaci e dell'assoluto rovesciamento della logica a cui essa conduce) qual è quella che la scienza assoluta, una scienza che comprenda l'essenza delle cose, suppone che le loro leggi siano dedotte a priori, e non date soltanto dall'osservazione; convinzione che si è imposta anche ai pensatori più modesti e circospetti (i quali ordinariamente, come abbiamo notato, non hanno già negato che tale debba essere il carattere della scienza assoluta, ma solo che questa scienza sia accessibile all'uo-

con incatenamento deduttivo. È evidente che le due prime età corrispondono ai due periodi teologico e metafisico di A. Comte. Ora ci sembra che, quantunque il carattere assegnato da Romagnosi al secondo periodo non possa servire per una definizione rigorosa della metafisica, pure l'autore italiano ne comprenda lo spirito assai meglio che il francese, il quale non la fa consistere che nella realizzazione delle astrazioni, e per conseguenza vede in Cartesio, in questa incarnazione la più perfetta dello spirito metafisico, un iniziatore della filosofia positiva. (Comte *Corso di filos. positiva,* vol. 1, ed. 4. pag. 20 e altrove).

Digitized by Google

mo); non può spiegarsi per un errore accidentale del ragionamento o per le speciali abitudini mentali di un certo numero di pensatori. Essa indica a prima vista che la sua sorgente deve cercarsi in un *sofisma naturale* del nostro spirito, in una di queste (come le chiama Bacone) *anticipazioni dell'esperienza,* cioè di queste credenze, o tendenze a credere, prescientifiche, che l'intelligenza nativa dell'uomo porta con se stessa, e che imprimono alla ricerca scientifica la forma subbiettiva, torcendone forzatamente i risultati nel senso predeterminato dalla costituzione stessa del nostro spirito.

§ 2. I sofismi naturali o a priori del nostro spirito sono, lo sappiamo, delle *inferenze incoscienti* (prese per conoscenze *intuitive*, perchè non abbiamo coscienza dell'inferenza), le cui premesse, come quelle di tutte le altre inferenze, stanno nell'esperienza passata. Comprendere l'origine della filosofia apriorista è scoprire il meccanismo di questa induzione, su cui questa filosofia è fondata, induzione di cui non entra nella coscienza che la conclusione, mentre le premesse le sfuggono: noi dobbiamo quindi anzitutto cercare quali siano queste premesse. Ma perciò bisogna prima formarci un' idea più precisa della conclusione stessa, cioè del principio su cui è fondata la filosofia apriorista. Il principio su cui questa filosofia è fondata essendo un certo concetto della scienza, noi dobbiamo dunque prendere per punto di partenza della nostra ricerca i caratteri che distinguono la scienza, quale la concepisce il filosofo apriorista, dalla conoscenza sperimentale. Da questi caratteri noi potremo arguire facilmente quali siano le premesse empiriche della conclusione, che è il postulato della filosofia apriorista: questo postulato stabilisce quali devono essere i caratteri della conoscenza, in generale; quindi le premesse empiriche, di cui esso è la conclusione, sono delle conoscenze particolari in cui questi caratteri si trovano.

Digitized by Google

Noi possiamo enumerare tre caratteri distintivi della conoscenza, che è l'ideale del filosofo apriorista: 1. Questa conoscenza deve darci delle verità *necessarie*, mentre la conoscenza sperimentale non ci dà che delle verità *contingenti*. Una verità *contingente* è quella di cui, per quanto essa sia fermamente stabilita, noi possiamo senza sforzo concepire il contrario: tali sono in generale le leggi del mondo reale (meno le eccezioni che noi faremo in seguito); per quanto sia ferma la nostra credenza nell'universalità di queste leggi, noi possiamo facilmente immaginare ch'esse vengano sospese o cangiate, e che la natura avrebbe potuto essere costituita con leggi affatto differenti. Una verità *necessaria* invece è quella, di cui il contrario non potrebbe concepirsi che con sforzo, o è anche assolutamente inconcepibile. Tali sono le verità della matematica, e tra le leggi del reale alcune di cui parleremo in seguito. La filosofia apriorista aspira dunque a convertire le leggi del reale, che la conoscenza sperimentale ci dà come verità *contingenti*, in verità *necessarie*. 2. La conoscenza a cui aspira il filosofo apriorista deve rivestire il carattere dell'evidenza intrinseca o razionale; cioè tale, che l'inspezione delle idee, indipendentemente da quella dei fatti, basti a stabilire la verità (l'evidenza con cui ci s'impone, per esempio, un assioma di matematica, è indipendente dalle prove empiriche, su cui esso può essere induttivamente stabilito). Questi due caratteri, la *necessità* e l'evidenza intrinseca o razionale, sono sempre uniti l'uno all'altro; e siccome le verità, in cui questi caratteri si trovano, sono delle conoscenze a priori, cioè non risultanti dall'esperienza, o che noi siamo naturalmente inclinati a credere tali (1), così vi ha *ordinariamente* nella cono-

(1) V. la parte III. e confr. questa parte 1. c. 4, § 10 e Saggio 1. c. 3. § 3. e 4. e c. 4. § 18. (L'appendice II. al cap.

Digitized by Google

scenza a cui aspira la filosofia apriorista, un 3.° carattere distintivo, derivante dai due primi: è il carattere stesso che le dà il nome, cioè l'assenza di un'origine empirica (1).

Ora, per trovare le premesse empiriche dell'inferenza che è il fondamento della filosofia apriorista, noi dobbiamo cercarle tra le conoscenze particolari, di cui il filosofo apriorista ha avuto l'esperienza, nelle quali si trovano i due caratteri *primitivi* della *necessità* e dell'evidenza intrinseca o razionale (noi possiamo negligere il 3.°, cioè l'assenza dell'origine empirica, perchè esso non è che inferito dai due altri, per una riflessione psicologica). Questi caratteri si trovano in due classi di conoscenze. Quelle dell'una sono effettivamente indipendenti dell'esperienza, e consistono nelle percezioni delle somiglianze e delle differenze. Sono per esempio delle conoscenze d'una verità necessaria e d'una evidenza intrinseca che due e due sono uguali a quattro, e che due gradazioni del colore verde hanno più somiglianza tra di loro che col colore bianco. Di questa classe fanno parte le proposizioni così dette analitiche, e quelle connessioni logiche tra le proposizioni, che entrano nei limiti della logica formale, cioè che sono fondate sui principii d'identità e di contraddizione — nel Saggio 1. abbiamo mostrato che gli atti intellettuali implicati nelle prime non sono che delle percezioni di

---

VI. della parte 1. del Saggio II, citata nel Saggio 1. c. 3, § 3, si troverà invece nella parte III. di questo stesso Saggio II.)

(1) È importante, come vedremo nel seguito del capitolo, di distinguere l'apriorità, in questo senso, dall'evidenza razionale: per comprendere questa distinzione, basta di riflettere che un assioma di matematica non cessa di avere un'evidenza razionale, intrinseca, anche per lo psicologo che sa che la conoscenza di quest'assioma è un risultato dell'esperienza.

Digitized by Google

somiglianze e di differenze; lo stesso avremmo potuto fare per le seconde, se non avessimo voluto evitare di dare alla nostra tesi degli sviluppi che non ci sembravano necessari —. L'altra classe di proposizioni necessarie e intrinsecamente evidenti sono di origine empirica. Tra le acquisizioni dell' esperienza, i caratteri della necessità e dell'evidenza intrinseca sono propri delle conoscenze delle connessioni tra i fenomeni, che ci sono estremamente familiari. Tali sono, oltre gli assiomi della matematica (in quanto sono delle conoscenze induttive, e perciò fondate sull'esperienza) i più familiari tra i rapporti di simultaneità e di sequenza tra i fenomeni. L'estrema frequenza delle esperienze determina delle associazioni inseparabili o presochè tali (non è quì il luogo di discutere se le più forti tra le associazioni formate dell'esperienza siano inseparabili nel senso stretto della parola, come insegnano gli associazionisti inglesi); ed è in questo legame intimo tra le idee che consiste il sentimento di necessità accompagnante la proposizione. Inoltre, le associazioni di questo genere sono, nel loro aspetto logico, delle inferenze inconscienti: esse danno luogo a delle proposizioni che noi ammettiamo, o siamo inclinati ad ammettere, come evidenti per se stesse e indipendentemente dalla prova empirica, cioè dalle esperienze passate, che sono le premesse reali dell'inferenza, ma che sfuggono alla coscienza; il legame intimo tra le idee ci sembra, senz'altro, una prova sufficiente del legame reale tra i fatti. È questo sentimento di evidenza intrinseca, da cui sono accompagnati i giudizi affermanti i rapporti più familiari tra i fenomeni—come per esempio, oltre gli assiomi della matematica, questo: che l'urto deve produrre del movimento nel corpo urtato, o quest'altro: che la volontà di muovere il braccio ha la virtù di determinare il movimento del braccio stesso—che ha indotto anche dei pensatori, abituati a riflettere sulle

Digitized by Google

operazioni dello spirito, a considerarli come delle conoscenze indipendenti dall'esperienza.

Le due classi enumerate di conoscenze, fornite dei due caratteri inseparabili della necessità e dell'evidenza razionale, non comprendono che le conoscenze primitive; in quanto alle dedotte, quali i teoremi della matematica pura, sembrano esclusivamente proprie di questa scienza, e noi possiamo negligerle per la considerazione che segue. L'oggetto della scienza, a cui aspira il filosofo apriorista, non sono dei rapporti di somiglianza e di differenza, ma le leggi del mondo reale, i rapporti di simultaneità e di sequenza; quindi le premesse empiriche della inferenza incosciente del filosofo apriorista — la quale stabilisce che le leggi del mondo reale, in generale, devono essere delle verità necessarie e di un'evidenza razionale— dobbiamo cercarle, tra le conoscenze fornite di questi caratteri delle quali abbiamo avuto l'esperienza, piuttosto in quelle aventi per oggetto *alcune* delle leggi del mondo reale (cioè le più familiari) che in quelle, sia intuitive, sia dedotte, aventi per oggetto dei rapporti di somiglianza e di differenza. Infine, siccome le leggi primitive del mondo reale — che la filosofia apriorista aspira a convertire in verità necessarie e d' un' evidenza razionale — sono generalmente dei rapporti di successione, così, tra le conoscenze delle leggi più familiari del mondo reale—che per la loro familiarità ci sembrano delle verità necessarie e d'un'evidenza razionale — è in quelle aventi per oggetto le sequenze dei fenomeni, piuttosto che nelle altre, che devono trovarsi le premesse della inferenza incosciente del filosofo apriorista. Ma le sequenze più familiari tra i fenomeni sono quelle che ci hanno dato la nozione di causalità efficiente; e così giungiamo a questa conclusione, che il principio fondamentale della metafisica apriorista è un' applicazione particolare, una variante, del principio fondamentale di

Digitized by Google

ogni metafisica, che ogni fenomeno deve avere una causa efficiente (e non semplicemente un antecedente a cui esso segue d'una maniera invariabile). Il principio che ogni fenomeno deve avere una causa efficiente, c' impone di assimilare tutte le causazioni alle più familiari: la filosofia apriorista opera quest'assimilazione, cercando di rivestire tutte le causazioni di questa forma di necessità e di evidenza razionale che è propria delle causazioni più familiari. Il principio fondamentale della filosofia apriorista è dunque, come qualsiasi altro principio generale, un'induzione; e le premesse di quest'induzione sono le causazioni più familiari di cui abbiamo avuto l'esperienza. Siccome queste causazioni più familiari ci sono sembrate *necessarie* e di un' evidenza intrinseca, cioè razionale, il filosofo apriorista ne inferisce che tutte le causazioni in generale devono essere *necessarie* e di un' evidenza razionale. Ma questa inferenza è *incosciente*, vale a dire le sue premesse empiriche sfuggono alla coscienza, nella quale non entra che il risultato dell'inferenza. Così i filosofi aprioristi ammettono il postulato dei loro sistemi—che una conoscenza adequata delle leggi del reale deve rivestire i caratteri della necessità e dell'evidenza razionale—come una verità intuitiva, che non ha bisogno di essere provata: è questo il carattere distintivo delle inferenze incoscienti.

Da questo concetto della causalità risulta il metodo che caratterizza questa filosofia. « I ragionamenti, che noi formiamo sulle cose di fatto, pare, dice Hume (1), che abbiano tutti per fondamento la relazione che vi ha tra le cause e gli effetti. Essa è in effetto la sola che possa trasportarci al di là dell'evidenza che accompagna i sensi e la memoria ». Se la proposizione di Hume

(1) Saggio 4, verso il principio.

Digitized by Google

significa che ogni inferenza (sulle cose di fatto) è sempre dalla causa all'effetto o dall'effetto alla causa, essa è certamente troppo assoluta: essa non è vera che in questo senso limitato, cioè che ogni conclusione da un fenomeno dato a un altro fenomeno è fondata sovra un legame costante tra i due fenomeni, e che questi legami costanti, assolutamente invariabili, tra i fenomeni, che possono costituire delle conoscenze generali di una certezza assolutamente rigorosa, la filosofia moderna non li vede, quasi esclusivamente, altrove che nelle relazioni tra le cause e gli effetti.

Supponiamo dunque che la relazione tra la causa e l'effetto sia conoscibile a priori, che gli effetti possano *dedursi* dalle loro cause: ne seguirà che, per una scienza vera, passare dal noto all'ignoto, inferire, non è che dedurre; che l'evidenza razionale, cioè intuitiva o dimostrativa, è il tipo unico di un'evidenza rigorosa; che la vera scienza del reale non può essere, come la matematica, che una scienza a priori, che la ragione deve produrre da se stessa per il solo movimento del pensiero.

In un senso, ogni metafisica, in quanto specialmente si riferisce alla ricerca delle cause, è una filosofia a priori. In effetto il presupposto comune di ogni metafisica è che il rapporto tra la causa *(efficiente)* e l'effetto è un rapporto *necessario* ed evidente intrinsecamente: così anche quella metafisica, che non fa che seguire il movimento spontaneo dello spirito, che è di ricondurre tutte le causazioni a quelle che ci sono le più familiari — le sole che ci sembrino *necessarie* ed evidenti intrinsecamente — riconosce implicitamente il principio stesso, su cui è fondata quest'altra metafisica, che pretende costruire la realtà a priori, e produrre la scienza col metodo dimostrativo. Inoltre l'insieme di questo *Saggio II.* mostrerà che non vi ha alcuna dottrina metafisica

Digitized by Google

che possa stabilirsi sulla base dell'esperienza, ma che tutte si fondano sovra postulati ammessi senza prova, come intuitivamente evidenti, e in una parola, a priori. Ma per filosofia apriorista, nel senso stretto del termine (ed è quello in cui l'useremo in questo capitolo), intenderemo quella che si dà esplicitamente come tale; l'essenza di questa filosofia consistendo in ciò che, mentre la metafisica, per dir così, spontanea del nostro spirito eleva a tipo universale le connessioni tra i fenomeni che ci sono i più familiari, essa invece eleva a tipo universale, non queste connessioni stesse, ma la forma che è loro propria quali oggetti della conoscenza, cioè questa *necessità* ed evidenza intrinseca che distingue queste connessioni dagli altri rapporti dati tra i fenomeni.

Lo spirito della filosofia apriorista, in questo senso, può riassumersi nei tre punti seguenti: 1. Il presupposto fondamentale (ciò sia detto facendo riserva di ciò che aggiungeremo nell' Appendice a questo capitolo) è che un rapporto di causazione *efficiente* deve essere fornito dei due caratteri inseparabili della *necessità* e della conoscibilità a *priori*.

2. Come conseguenza di questo presupposto, questa filosofia ammette che l'evidenza *razionale* è il tipo unico d'ogni evidenza rigorosa, anche per le verità del dominio dell'esistenza; che una vera scienza del reale, delle leggi degli esseri, non può che essere una scienza a priori; che il vero metodo scientifico non può che essere il metodo *dimostrativo*.

3. Il carattere speciale di questa filosofia è che questo legame *necessario* ed evidente a priori, con cui la metafisica, in quanto essa è la ricerca del perchè, cerca di legare i fenomeni, mentre un'altra filosofia, più conforme alla metafisica istintiva dell' uomo, lo domanda alle causazioni estremamente familiari, questa filosofia

Digitized by Google

lo domanda invece alla deduzione, alla dimostrazione (1). In conseguenza il suo processo consiste a sforzarsi d'introdurre tra i fenomeni dei legami *necessari* e *razionali*, mediante dei ragionamenti capziosi ch' essa dà per dimostrazioni; o anche, applicando nel senso stretto il principio che l'effetto deve *dedursi* dalla causa, ad identificare il rapporto ontologico tra la causa e l' effetto col rapporto logico tra il principio e la conseguenza nella deduzione.

Per dilucidare questi punti, noi faremo una corsa nella storia della metafisica; e siccome le quistioni intorno al metodo scientifico hanno, nella filosofia moderna, un'importanza assai più grande che nell'antica, e sono state poste d'una maniera assai più chiara e sistematica, così basterà al nostro scopo di limitarci al periodo moderno. Noi cominceremo dunque dal *padre della filosofia moderna.*

§ 3. *Cartesio* — La quistione fondamentale della scienza è per Cartesio quella del metodo: è questo il segno distintivo d'una metafisica essenzialmente apriorista, che s'incontra egualmente in Platone, in Spinoza, negl'idealisti tedeschi succeduti a Kant, ecc.

Il metodo cartesiano è una estensione di quello delle matematiche pure a tutti gli oggetti della scienza in gene-

(1) Distinguendo e opponendo così queste due tendenze filosofiche, noi non le consideriamo che d'una maniera astratta e, per dir così, ideale. Del resto le due tendenze, nel fatto, non sono quasi mai seperate. Almeno la storia non ci dà alcun esempio di sistema *apriorista*, in cui non si mostri pure la tendenza ad assimilare il modo di produzione di tutti i fenomeni a qualcuna di queste causazioni che ci sono le più familiari e che servono come tipo di spiegazione nei sistemi più conformi alla metafisica istintiva (filosofia volizionale, meccanica, ecc.).

Digitized by Google

rale (1). Cartesio si propone di costituire la scienza col metodo puramente deduttivo dei geometri (2), e non vuole riconoscere alcuna cosa per vera, la cui evidenza non eguagli quella delle dimostrazioni matematiche (3). In questo metodo, l'esperienza non ha che una funzione affatto subordinata, e la conoscenza deve essere tirata da *certi germi di verità che sono naturalmente nelle nostre anime* (4). È ciò che spiega, sia detto di passaggio, questa confidenza assoluta di Cartesio nelle forze del pensiero individuale, l'audace proposito di creare di pianta tutto l'edifizio scientifico, e il dubbio universale, il rigetto di ogni conoscenza anteriore, come propedeutica della scienza (5).

L'oggetto della filosofia è, dice Cartesio, una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può sapere — si noti quest'altro tratto distintivo della metafisica apriorista, per cui la filosofia non è *una* scienza, ma *la* scienza del reale, la quale si distingue dalle scienze speciali, non tanto per un contenuto proprio e distinto, quanto per la forma *necessaria* ed *a priori,* di cui essa riveste il contenuto stesso di queste scienze — e affinchè, continua Cartesio, questa conoscenza sia tale, è necessario

---

(1) *Metodo,* II parte t. 1. ed. Cousin pag. 142-143, 145; *Reg. per la direz. dello spir. Reg.* 4. p. 217 - 218 ct. 11. ed Cous), *Reg.* 14. p. 298, e *Risp. alle Lec. obbiez.* p. 446 seg. (t. 1. Cous); ecc.

(2) *Met.* 142 - 143; *Reg. per la direz. dello spir. Reg.* 2. pag. 207 - 209; *Ric. della ver. per il lume naturale* t. XI. p. 334, 375; ecc.

(3) *Reg. per la direz. dello spir. Reg.* 2. p. 206 - 209; *Metodo* p. 168 (parte 5); *Prine. della filos.* 2. parte n. 64 p. 179, 4. parte n. 206. p. 524 - 525; ecc.

(4) *Met.* p. 195 (6. parte), 168 (parte 5.); *Reg. per la direz. dello spir. Reg.* 4, t. XI. p. 217; *Princ. della filos.* I. parte n. 24 p. 79, II. parte n. 3, p. 123, ecc.

(5) V. *Disc. del metodo* parte II.

Digitized by Google

che essa sia dedotta dai primi principii, in modo che, per istudiarsi di acquistarla, ciò che si chiama propriamente filosofare, bisogna cominciare dalla ricerca di questi principii, ed essi devono avere due condizioni, l'una che siano sì chiari e sì evidenti, che lo spirito umano non possa dubitare della loro verità allorchè si applica con attenzione a considerarli; l'altra che sia da essi che dipenda la conoscenza delle altre cose, in modo che essi possano essere conosciuti senza di queste, ma non reciprocamente queste senza di essi; e dopo ciò bisogna cercare di dedurre talmente da questi principii la conoscenza delle cose che ne dipendono, che non vi sia niente in tutto il seguito delle deduzioni che si fanno che non sia chiarissimo (1).

Così i mezzi per cui l'intendimento può elevarsi alla conoscenza, senza timore d'ingannarsi, sono due: l'intuizione e la deduzione, e non bisogna ammetterne di più. L'intuizione è delle cose che sono evidenti per se stesse: di quelle che non lo sono possiamo tuttavia averne la certezza, « purchè esse siano dedotte da principii certi e incontestati per un movimento continuo e non interrotto del pensiero, con una intuizione distinta di ciascuna cosa » (di ciascun passo del ragionamento). Le prime proposizioni derivate immediatamente dai principii possono dirsi conosciute sia per deduzione sia per intuizione; i principii stessi per intuizione; le conseguenze lontane per deduzione (2).

Tuttavia nella 7ª delle sue *Regole per la direzione dello spirito* Cartesio parla anche dell'induzione, ch'egli chiama pure enumerazione sufficiente, come uno dei mezzi

(1) *Princ. della filos.* Prefaz. (Lettera al tradutt.) p. 10 Cousin.

(2) *Reg. per la direz. dello spir.* Reg. 3. Cfr. Reg. 5, 6. ecc.

Digitized by Google

che conducono sicuramente alla verità, anzi come il solo oltre alla intuizione. Ma Cartesio non intende l'*induzione* nel senso nostro, moderno, della parola, cioè come la estensione a tutta una generalità di casi di ciò che si è osservato in alcuni. L'induzione non è per Cartesio che una *specie* di deduzione. Per induzione o enumerazione egli intende il mezzo di stabilire la certezza di quelle verità che non derivano immediatamente da principii evidenti per se stessi, ma a cui si giunge per un lungo seguito di conseguenze, come quando si conclude il rapporto tra le grandezze A ed E, dopo aver trovato il rapporto tra A e B, quello tra B e C, tra C e D e tra D ed E (1). Tutte le volte che abbiamo dedotto delle proposizioni immediatamente l'una dall'altra, se la deduzione è stata evidente, l'operazione si riduce a una vera intuizione. « Ma se deduciamo una proposizione da altre proposizioni numerose, disgiunte e multiple, spesso la capacità della nostra intelligenza non è tale che possa abbracciarne l'insieme d'una sola vista: in questo caso la certezza dell'induzione deve bastare. È così che senza potere ad una sola vista distinguere tutti gli anelli di una lunga catena, se nondimeno abbiamo visto l' incatenamento di tutti questi anelli fra di loro, ciò ci permetterà di dire come il primo è congiunto all'ultimo » (1). Pressochè lo stesso dice nella spiegazione della Reg. 11: quando la deduzione è semplice e chiara, egli suppone che la si veda per intuizione; ma quando è multipla e inviluppata, in modo che lo spirito non possa comprenderla tutta intera ad un sol colpo, ma bisogna, affine di concluderne un giudizio unico, che la memoria conservi i giudizi portati su ciascuna delle parti (dell' in-

(1) *Reg.* 7. pag. 233 - 235.
(2) Reg. 7. pag. 236.

Digitized by Google

tera deduzione), allora la chiama induzione o enumerazione (1).

Nondimeno Cartesio estende anche il nome d' induzione all'operazione logica appunto che noi indichiamo con questa parola. Così, continuando a spiegare la sua regola 7ª, egli dà anche quest'esempio di enumerazione sufficiente o induzione: « Se io voglio mostrare per enumerazione che la superficie di un cerchio è più grande che la superficie di tutte le figure di cui il perimetro è uguale, io non passerò in rivista tutte le figure, ma mi contenterò di fare la prova di ciò che avanzo su alcune figure, e di concludere per induzione di tutte le altre ». Sicchè potrebbe dirsi che col nome di *deduzione* (di cui l' *induzione* è per lui una specie) Cartesio intende designare l'inferenza in generale, tanto quella che noi chiamiamo deduttiva, quanto quella che chiamiamo induttiva. Ma, non vi ha dubbio, dal complesso dei suoi precetti sul metodo (per non parlare dell'applicazione di questo metodo, cioè della sua opera filosofica), che quando Cartesio parla di deduzione, ciò che è presente al suo pensiero, non sia quello stesso che noi chiamiamo così, vale a dire, se non precisamente il sillogismo (perchè Cartesio non è un amico del sillogismo), un'operazione logica per cui si sviluppano le conseguenze implicitamente contenute in un principio stabilito. Per provarlo, a ciò che abbiamo riferito nel testo o citato nelle note, basterà di aggiungere due altri luoghi delle *Regole per la direzione dello spirito*. Non vi hanno, dice Cartesio nell'uno di questi due luoghi, che due vie per arrivare alla conoscenza delle cose: l' esperienza e la deduzione. Ma l'esperienza è spesso ingannatrice; la deduzione, al contrario, può non farsi, se essa non si percepisce, ma *non è mai malfatta* (si comprende questa infallibilità attri-

(1) Pag. 257 - 258.

Digitized by Google

buita alla facoltà di fare delle deduzioni; ma come si potrebbe attribuirla anche alla facoltà di fare delle induzioni?). Se tra le scienze fatte non vi ha che l'aritmetica e la geometria che siano certe, ciò è perchè queste scienze sono puramente deduttive e punto sperimentali (1). Nell' altro luogo, dopo avere spiegato che i legami fra le nozioni sono necessari o contingenti, chiamando necessario il legame quando è impossibile di concepire le idee separatamente l'una d'altra, e dando delle inferenze deduttive come esempi di questo legame, prescrive di non fare altri legami che quelli che abbiamo riconosciuti necessari, e non ammette, oltre all'intuizione evidente, che una sola via per arrivare alla conoscenza certa della verità, la deduzione necessaria (2). Noi vediamo dunque che l' induzione (nel nostro senso), nel metodo cartesiano, non entra che per un'inconseguenza, e, per dir così, di soppiatto.

Dal metodo passiamo alla sua applicazione, cioè al contenuto del sistema.

L'essenziale della filosofia cartesiana consiste per noi naturalmente nella sua spiegazione del mondo, poichè l'oggetto della filosofia non è insomma che di dare una spiegazione dei fenomeni. La spiegazione di Cartesio è, come si sa, una spiegazione tutta meccanica (impulsionista), in cui Dio interviene, ma semplicemente per rendere ragione dei principii della meccanica. Cartesio— e con lui pressochè tutti i filosofi che si riattaccano, direttamente o indirettamente, al movimento filosofico da lui iniziato — può prendere per divisa il motto di Leibnitz: Tutto si fa meccanicamente nella natura; ma i principii del meccanismo stesso derivano da una sorgente più alta, da una sorgente metafisica.

(1) Pag. 207 - 208, Reg. 2.
(2) Pag. 273 - 278, Reg. 12.

Digitized by Google

Nella spiegazione cartesiana noi possiamo distinguere due elementi, rapporto alla loro origine psicologica e alla forma di metafisica ch'essi rappresentano. L'uno è questo principio stesso che tutto si fa meccanicamente nella natura, cioè che tutti i fenomeni si riducono al movimento, e che non vi ha altra causa (fisica) del movimento che l'impulsione. Quest'elemento appartiene alla metafisica *istintiva* dell'uomo, rappresenta la tendenza spontanea del nostro spirito a ricondurre tutte le sequenze a quelle che ci sono le più familiari, tendenza che, come sappiamo, è la base della nozione di causalità *efficiente* e di ogni speculazione metafisica che vi si riferisce. Ma Cartesio, adottandolo, non fa che un'applicazione delle regole del suo metodo; poichè l'azione meccanica, l'impulsione, è, come sappiamo, tra tutte le azioni fisiche, la sola che sembri *necessaria* e di un'evidenza intrinseca, razionale (1). I prodotti della metafisica istintiva del nostro spirito entrano di pieno diritto come ingredienti in una metafisica *apriorista:* questa infatti consiste essenzialmente nell'imitazione della *forma* con cui le sequenze, che costituiscono la base empirica della nozione di causalità efficiente, si sono presentate alla nostra intelligenza; nello sforzo di rivestire di questa forma tutto il conoscibile; e a questo scopo non vi ha naturalmente mezzo più adatto che quello di ricondurre tutti i fenomeni ad alcuna di queste sequenze stesse che servono di modello al metafisico *apriorista.* Ma oltre questo principio, *necessario* ed intrinsicamente evidente — perchè *prescientifico* — che l'impulsione è la causa del movimento, la concezione meccanica della natura comprende altri principii che non sono necessarii nè intrinsecamente evidenti, cioè le leggi scientifiche del movimento stesso. Queste leggi — che del resto ha la gloria

(1) V. *Princ. della filos.* 4. parte, n. 198, *ibid.* n. 203, ecc.

Digitized by Google

di avere proposte per il primo, quantunque in una forma non esatta — Cartesio pretende *dimostrarle*, convertirle da verità empiriche e contingenti in verità a priori e necessarie; ed è questa dimostrazione che costituisce sovratutto l'elemento che, nella sua spiegazione del mondo, rappresenta propriamente la metafisica apriorista (un elemento proprio di questa forma di metafisica e non comune colla metafisica che abbiamo detto *istintiva)*.

Per dimostrare i principii della meccanica — in altri termini le *leggi della natura* -- Cartesio dimostra prima l'esistenza di Dio, per l'argomento *a priori* propriamente detto, cioè per l'argomento *ontologico*. Quest'argomento, come tutti sanno, pretende dedurre l'esistenza di Dio dal concetto o essenza di Dio (il concetto di Dio è il concetto di un essere che racchiude tutte le perfezioni; ma l'esistenza è una perfezione; dunque l'esistenza è necessariamente inclusa nel concetto di Dio, e non può esserne separata). Mentre le prove tirate dagli effetti dimostrano semplicemente che Dio *è*, la prova ontologica dimostra che Dio *deve necessariamente essere*, d'una necessità non condizionale (come sarebbe questa: se il mondo esiste, esiste Dio), ma assoluta, cioè indipendente dalla supposizione dell'esistenza di qualche cosa fuori di Dio, e consistente in ciò, che la sua non esistenza, considerato per se solo, sarebbe assurda e contraddittoria. Dimostrata così l'esistenza di Dio, Cartesio dimostra le leggi della natura, deducendole dagli attributi ch'egli vede necessariamente contenuti nel concetto di Dio. Ecco in breve questa dimostrazione: Dal concetto dell'Essere assoluto ne segue che l'esistenza delle cose finite dipende da lui, che egli ne è il creatore; di più ne segue che quest'Essere è immutabile, immutabile non solo in se stesso, ma anche nella sua azione esteriore, nella sua azione creatrice del mondo (Cartesio ammette la dottrina della creazione continua). Di là egli

Digitized by Google

deduce il suo principio che la quantità del movimento nel mondo è immutabile, e così ancora la legge d'inerzia, e gli altri principii della meccanica (1). Osserviamo come l'argomento ontologico sia un momento indispensabile in un tale processo deduttivo, una condizione *sine qua non* per ottenere il risultato a cui mira Cartesio. Lo scopo di Cartesio è di stabilire le leggi della natura come delle verità *necessarie* ed a *priori;* e perciò egli vuol mostrare che queste leggi sono le conseguenze d'un principio che è esso stesso una verità *necessaria* ed a *priori.* Se l'esistenza di Dio non fosse provata che dagli effetti, la sua verità dipenderebbe da una supposizione empirica e *contingente:* questo dato empirico e contingente, introdotto nella dimostrazione, impedirebbe che l'esistenza di Dio, e quindi le conseguenze che se ne deducono (le leggi della natura) fossero delle verità *necessarie* ed a *priori.* Osserviamo inoltre la parte che Dio rappresenta nella spiegazione cartesiana delle leggi della natura. Questa non è per niente una spiegazione antropomorfistica; l'azione di Dio nel mondo non è assimilata all'azione umana. Non è per gli attributi che Dio ha in comune con l'uomo (p. es. l' intelligenza) che il mondo viene spiegato, ma per un attributo che egli può avere in comune con degli esseri incoscienti e inanimati, l' immutabilità (2). Così

(1) *Princ. della filos.* 2. parte, n. 36 - 42.

(2) Il Dio di Cartesio è il vero antecessore del Dio *inanimato* — come lo chiama Kant — di Spinoza. In Spinoza, di Dio non è conservato che il nome: in Cartesio gli è dato il posto più eminente nel sistema, ma con tutto ciò al fondo è piuttosto un dogma ammesso in forza della tradizione che un prodotto della speculazione filosofica. Dio, parlando filosoficamente, non è che un' ipotesi destinata a dare una spiegazione dei fenomeni nel senso antropomorfistico ; ma la spiegazione cartesiana del mondo non è niente fatta in questo senso. Non potrebbe dirsi nemmeno che Dio in Cartesio è la causa del movimento con-

Digitized by Google

il posto che Dio occupa in questa metafisica non è quello che gli assegna la metafisica *istintiva* del nostro spirito: in questa spiegazione, i fenomeni non vengono spiegati in quanto si assimilano ad altri fenomeni *più familiari*. Per vedere ciò più chiaramente, dobbiamo pure notare in qual senso questa immutabilità divina renda ragione, per Cartesio, delle leggi della natura, p. e. della immutabilità della quantità del movimento. La ragione per cui questa viene ammessa non è che Dio *è un essere immutabile*, ma che Dio *agisce di una maniera immutabile*. Nel primo caso la spiegazione potrebbe essere ricondotta al tipo della metafisica *istintiva*, in altri termini potrebbe considerarsi come un'assimilazione dei fenomeni ad altri fenomeni più familiari; noi essendo familiarizzati col fatto, che una causa, restando lo *stesso*, persiste a produrre lo *stesso* effetto, concepiremmo l'efficienza di Dio come causa della persistenza del movimento, sul tipo di questo fatto familiare della nostra esperienza, e in quest'assimilazione troveremmo una spiegazione conforme all'idea primitiva che ci formiamo della spiegazione. Ma non é a questo modo che la intende Cartesio: l'immutabilità della quantità del movimento è per lui una *conseguenza logica* della immutabilità dell'azione divina (la quale alla sua volta è una conseguenza logica del concetto di Dio). Se il primo dei due fatti è

formemente al concetto antropormofistico e ilozoistico, che un cominciamento assoluto di movimento non può attribuirsi che allo spirito; perchè, come Dio muove i corpi? creandoli successivamente in posti diversi dello spazio; ciò che non ha la minima analogia con l'azione umana. Tutte le prove di Cartesio dell'esistenza di Dio non sono che dei sofismi *artificiali*; le prove *naturali* mancano, e sarebbero anche incompatibili con la sua spiegazione del mondo. Il concetto teologico non è così legato al resto del sistema cartesiano per dei legami organici, ma per quelli puramente artificiali di una deduzione capziosa.

Digitized by Google

dato come la ragione del secondo, ciò non è perchè si tratti di due fatti, la cui relazione essendoci molto familiare, ci sembra perciò necessaria e intelligibile (come avviene nelle spiegazioni della metafisica *istintiva*), ma perchè si tratta di due fatti, o piuttosto di due proposizioni, che sono tra di loro nel rapporto logico di principio e di conseguenza, in modo che sarebbe contraddittorio di non ammettere il secondo, dopo aver ammesso il primo. L'essenza di questa forma di metafisica, non dobbiamo dimenticarlo, consiste in questa logica artificiosa, per cui si pretende di convertire i legami empirici e *contingenti* tra i fatti in legami razionali e *necessari*.

Perchè Cartesio non è contento di avere ricevuto dall'esperienza le leggi della natura, ma vuole stabilirle a priori? perchè non è contento di sapere che i fatti *sono così*, ma cerca anche una ragione che mostri che essi *devono essere* così? Ciò è evidentemente per questa tendenza innata del nostro spirito, che ci spinge a ricercare il perchè, le cause delle cose, tendenza che non può essere soddisfatta dalla semplice osservazione dei fenomeni, la quale ci dà non le *cause*, ma solo gli antecedenti di sequenze invariabili. È un fatto d'esperienza intima che, se noi riusciamo ad immaginarci che tra questi fenomeni che l'osservazione ci mostra come invariabilmente *congiunti*, ma non come *connessi*, vi sia, d'una maniera qualunque, un legame *necessario*, cioè tale che la ragione possa, indipendentemente dall'osservazione che li mostra congiunti, comprendere che essi *devono essere* congiunti; allora la nostra aspirazione a conoscere il perchè, le *cause*, è, sino ad un certo punto, soddisfatta. Ora noi non crediamo sufficiente d'aver costatato questo fatto della nostra esperienza intima: noi vogliamo renderci ragione di questo fatto, comprendere il determinismo secondo cui esso si produce, sapere quali sono i fatti più generali, le leggi

Digitized by Google

dello spirito, a cui esso può ricondursi. La prima difficoltà, nelle ricerche psicologiche di quest'ordine, è, come abbiamo già osservato, di comprendere che vi ha qualche cosa che si deve ricercare: questi fenomeni della nostra intelligenza, che si producono con una intera spontaneità e d'una maniera pressochè istintiva, ci sembrano delle cose affatte naturali e tali da non aver bisogno di alcuna spiegazione. Ma questa spontaneità e istintività del fenomeno è per noi una prova che si tratta d'un'inferenza *incosciente*. In effetto questo fatto—che una ragione a priori, la quale facesse comprendere che i fenomeni *devono essere* congiunti così come l'osservazione ci mostra che *sono* congiunti, ci darebbe una risposta alla quistione del *perchè*, delle *cause*—suppone l' ammissione implicita di due principii generali. 1. Che non basta di sapere che i fenomeni sono invariabilmente congiunti (cioè qual sono le leggi generali della natura), ma bisogna anche cercare di sapere *perchè* questi fenomeni sono invariabilmente congiunti, ciò che implica la credenza che la natura delle cose è tale che vi ha un perchè delle sequenze invariabili, delle leggi primitive della natura, date dall'osservazione. 2. Che una ragione a priori, che mostrasse che i fenomeni invariabilmente congiunti *devono necessariamente* esserlo, ci darebbe il *perchè* della loro congiunzione: ciò che implica, non solo che la natura delle cose è tale che vi ha un *perchè* delle congiunzioni invariabili tra i fenomeni, ma è anche tale che vi ha tra i fenomeni un legame *necessario*, che la ragione può scoprire *a priori*, e che è il *perchè* della loro congiunzione. Queste supposizioni che noi facciamo implicitamente sulla natura del mondo obbiettivo, devono essere fondate sovra una base empirica, la quale, se non è sufficiente a stabilire logicamente la validità di queste supposizioni, deve essere almeno sufficiente a

Digitized by Google

spiegare la loro origine, la loro presenza nel nostro spirito. In quanto alla prima delle due supposizioni, noi abbiamo mostrato che questa base empirica deve cercarsi nelle sequenze più familiari tra i fenomeni, cioè che sono queste sequenze che ci hanno dato l'idea di causa *efficiente*, ed è da esse che abbiamo inferito il principio che ogni fenomeno deve avere una causa tale (e non semplicemente un antecedente a cui esso segue d'una maniera invariabile). Ma anche per la seconda supposizione la base empirica non può cercarsi altrove che in queste sequenze stesse. Infatti, poichè un legame *necessario* e razionale, puramente logico, introdotto tra i fenomeni, dà una soddisfazione al nostro desiderio di conoscere il *perchè* di questi fenomeni, come la dà, quantunque ad un grado superiore, l'assimilazione della produzione di questi fenomeni alle sequenze familiari che ci hanno dato l'idea di causa *efficiente*, se ne deve concludere che tra queste due forme sotto cui lo spirito concepisce il *perchè* delle cose, vi ha un'anologia, un fondo comune; che le due forme di metafisica rappresentate da queste due risposte date alla identica quistione del *perchè*, si riattaccano, al fondo, a uno stesso processo del nostro spirito. Il fatto che le soluzioni della metafisica istintiva (che spiega i fenomeni riconducendoli alle causazioni che ci sono più familiari) danno una soddisfazione più completa, più evidente, al nostro desiderio di conoscere il *perchè*, che le soluzioni della metafisica apriorista (che cerca d'introdurre fra le cause e gli effetti un legame puramente logico), è una conseguenza necessaria dell'altro fatto, che nel secondo caso l'assimilazione dei fenomeni al tipo a cui lo spirito si sforza di assimilarli (cioè a quelli che costituiscono la base empirica dell'inferenza incosciente), è assai più imperfetta che nel primo caso. E in effetto, come abbiamo detto nel §. 2, questo presup-

Digitized by Google

posto della metafisica apriorista, che vi hanno tra i fatti delle connessioni necessarie e razionali, non può essere fondato che sull'esperienza di qualche cosa come delle connessioni necessarie e razionali tra i fatti; così, non essendovi niente altro di simile nella nostra esperienza che le congiunzioni molto familiari fra i fenomeni, è nelle causazioni più familiari che deve trovarsi la base induttiva di questo presupposto, e il tipo a cui questa metafisica cerca di assimilare le suo concezioni sui rapporti tra le cause e gli effetti.

Tornando ora a Cartesio, noi dobbiamo prima di tutto rispondere ad una difficoltà. Le considerazioni precedenti tendono a mostrare che, quando si è persuasi di avère scoperto tra i fenomeni, per mezzo di una ragione a priori, una connessione *necessaria*, ciò è come avere stabilito tra questi fenomeni una connessione di efficienza causale. Ma i fenomeni successivi che costituiscono una legge della natura possono, nel sistema cartesiano, considerarsi come cause ed effetti gli uni degli altri? O è piuttosto Dio che in questo sistema è la causa unica di tutti i fenomeni? La dottrina delle cause occasionali di Malebranche e di altri cartesiani, che nega ogni rapporto di efficienza causale tra i fenomeni, non è certamente quella di Cartesio; ma non vi ha dubbio che nel suo sistema non vi sia qualche cosa di simile, perchè egli spiega tutto, al fondo, per l'azione di Dio. Ora come conciliare ciò col concetto che Cartesio, sforzandosi di stabilire tra i fenomeni dei legami necessari e razionali, non intendeva perciò che stabilire fra di essi dei legami di efficienza causale?

Questa obbiezione non è che verbale, e nasce da ciò che noi diamo al termine *causa efficiente* un significato che non è assolutamente conforme all'uso comune di questo termine. Per un rapporto di causalità efficiente

Digitized by Google

noi intendiamo un rapporto di sequenza tale che tra lo antecedente e il conseguente lo spirito possa, per esprimerci con le parole di Hume, vedere una *connessione*, e non semplicemente constatare una *congiunzione*, comprendere *perchè*, e non semplicemente sapere *che*, il conseguente si verifica verificatosi l'antecedente. Questo carattere appartiene ai rapporti di causazione molto familiari, e a quelli che la metafisica immagina secondo questo tipo. La metafisica si distingue dalla scienza positiva, perchè questa si contenta della *congiunzione*, del *che*, mentre quella cerca la *connessione*, il *perchè*. Tutte le specie di *connessione* che la metafisica crede di aver trovate, tutte le risposte che essa dà a questo *perchè*, cadono per noi sotto il concetto di *causazione efficiente*. Perciò noi dobbiamo talvolta applicare questo termine difformemente dalla sua accezione più comune: ma noi abbiamo avuto bisogno di un termine generale per indicare l'oggetto comune della nostra ricerca, e al tempo stesso il legame comune di parentela che unisce tutta una classe di concezioni metafisiche, l'identità fondamentale del processo del nostro spirito di cui esse sono il risultato; non ne abbiamo trovato uno migliore che quello di causa efficiente, ma siamo stati costretti a non tenerci strettamente al suo significato ordinario. Secondo questo, l'antecedente di un fenomeno per essere chiamato *causa efficiente* di questo fenomeno, deve esserne l'antecedente *incondizionale*, cioè tale che esso basti a produrre l'effetto senza bisogno di un'altra condizione: ciò che nel sistema cartesiano non può dirsi di alcuna causa fisica, poichè, in esso, perchè l'effetto segua la sua causa (fisica), è necessaria una condizione, Dio; e sotto questo aspetto, Dio solo meriterebbe il nome di causa dei fenomeni. L'uso comune, limitando così la nozione di causa efficiente, ha in mira la concezione più ordinaria che la metafisica se ne forma, che è quella di un agente sup-

Digitized by Google

posto, conoscibile o inconoscibile, o di una qualità secreta supposta negli agenti dell'esperienza, che è, o sarebbe se si conoscesse, l'intermediario esplicativo delle sequenze tra i fenomeni. In questo senso, *l' incondizionalità* per produrre l'effetto è il carattere essenziale di una causa efficiente, quello che la distingue dai semplici antecedenti di sequenza invariabili dati dall' osservazione; poichè si suppone che questi non siano gli antecedenti incondizionali degli effetti, ma che, perchè gli effetti ne seguano, sia necessario anche l'intervento di una condizione, la causa efficiente. Ma noi avendo assimilato a queste concezioni più ordinarie della metafisica, di agenti ipoteci o qualità ipotetiche negli agenti conosciuti, da cui gli effetti sono o potrebbero essere spiegati e non semplicemente a cui essi seguono invariabilmente; avendo assimilato, dico, a queste concezioni quelle che la metafisica *apriorista* si forma sulla produzione delle cose, sui rapporti tra le cause e gli effetti; non possiamo riconoscere perciò che un carattere, come essenziale al rapporto di *causazione efficiente*, e distinguente questo da quello di una semplice sequenza invariabile, cioè che questo rapporto sia immaginato sul tipo, più o meno fedelmente imitato, delle causazioni familiari da cui ci viene l' idea di *causazione efficiente*. Così, se non si volesse dare al termine causa efficiente che il significato ordinario, il principio che ogni effetto ha una causa efficiente (e non semplicemente un antecedente a cui esso segue invariabilmente), non sarebbe il vero presupposto fondamentale di ogni speculazione metafisica relativa alla quistione del perchè, ma, per potere riferirvi *tutte* le speculazioni di quest' ordine, noi dovremmo esprimere questo presupposto d'una maniera più generale, per es. così: *Bisogna assimilare, più che sia possibile, le nostre concezioni sulla produzione delle cose, sui rapporti tra le cause e gli effetti, ai*

Digitized by Google

rapporti di sequenza più familiari. Tale è al fondo la vera espressione di questa premessa *incosciente*, naturale al nostro spirito, da cui egli parte per tirarne tutti i concetti metafisici relativi alla quistione del *perchè*: il principio *ogni fenomeno ha una causa efficiente* (nel senso ordinario) ne è l'applicazione più ordinaria, ma non ne è che un'applicazione particolare. Ora si deve notare che questa assimilazione alla sequenze familiari, che riesce a fare la metafisica, non è quasi sempre che approssimativa ed imperfetta: ciò non è soltanto perchè la connessione che essa riesce a stabilire tra le cause e gli effetti non sembra mai così evidente, così naturale, come sembra quella delle causazioni familiari (o sembrava almeno nel periodo prescentifico della nostra vita intellettuale), ma anche perchè la condizione rigorosa che una causazione efficiente dovrebbe realizzare per essere una causazione, cioè quella di costituire ma *sequenza costante e incondizionale,* non è il più spesso adempiuta. Per es. nella metafisica teologica il rapporto tra la causa efficiente e l'effetto non è propriamente una *sequenza*; perciò questa metafisica non dovrebbe, come fa, concepire Dio come esente dal cangiamento e dai rapporti di tempo. Nel cartesianismo e in altri sistemi aproristi la causazione efficiente che cerca di stabilirsi tra i fenomeni, è una seguenza costante, ma non è incondizionale. Nella forma di metafisica di cui parleremo nel capitolo seguente, la distanza dal *tipo* è anche più grande: tra la causa efficiente e l'effetto non vi ha più un rapporto di sequenza; causa ed effetto non sono nel tempo, non sono dei fenomeni; alla sequenza cronologica si sostituisce una sequenza puramente logica, ideale, una *anteriorità* e *posteriorità di natura* (1).

(1) Io devo riconoscere un'altra improprietà nell'uso che ho fatto della parola causa. Io ho considerato tutte le leggi della natura di Cartesio indistintamente come leggi di causazione,

Digitized by Google

Vi hanno dunque nel sistema cartesiano due specie di causazione, l'una fra le cause e gli effetti della natura, e l'altra, più vicina al concetto ordinario di causa efficiente, secondo cui Dio è la causa universale dei fenomeni. Ora il cartesianismo non poteva mancare di sottomettere anche questa seconda causazione al processo essenziale della sua forma di speculazione, cioè di stabilire tra la causa e l'effetto una connessione *logica*. Perchè Dio crea, produce i fenomeni? Naturalmente perchè tale è la sua volontà, poichè nel cartesianismo, sinchè esso si muove nell'orbita dell'ortodossia, il mondo

---

quantunque ve ne sia alcuna che non si è abituati a considerare così. Tale è la legge d'inerzia (che un corpo persiste nel suo stato di quiete o di movimento, sinchè una forza esteriore non lo faccia cangiare da questo stato). Ma, non parlando della prima parte della legge (cioè che un corpo in quiete persisterà nella quiete) — la quale d'altronde non ha alcun importanza al nostro punto di vista, perchè esprimendo un fatto col quale siamo molto familiarizzati, non sollecita il metafisico apriorista a cercarne la ragione — non vi ha alcun motivo di negare alla seconda parte il nome di legge di causazione, tranne forse quello — che è anch'esso un prodotto della metafisica apriorista — di volerla stabilire come implicitamente contenuta nel principio stesso di causalità. Il movimento è un cangiamento, un cangiamento da un luogo ad un altro: esso ha quindi una causa, e l'azione d'una forza esteriore non merita più il nome di causa che il movimento anteriore del corpo stesso. È certo che noi possiamo distinguere nel movimento di un corpo, libero da ogni influenza esteriore, un prima e un poi: tra questo prima e questo poi vi ha un rapporto definito, e questo è una *sequenza invariabile e incondizionale*. Per conseguenza il principio metafisico della *causalità efficiente*, del pari che il principio positivo della causalità fisica o uniformità di sequenza, si applica tanto nel caso del corpo che si muove per l'impulsione d'un altro (o per qualsiasi altra azione esteriore), quanto in quello del corpo che si muove per la forza d'inerzia.

Digitized by Google

non è una conseguenza necessaria di Dio (come lo diviene in Spinoza), ma un effetto del suo libero arbitrio. Ma perchè dalla volontà di Dio segue la produzione dei fenomeni ch'egli vuole? Perchè vi ha tra l'una e gli altri un rapporto *logico;* una potenza infinita essendo racchiusa nel concetto dell'*Essere perfettissimo*, sarebbe una contraddizione che Dio volesse la produzione dei fenomeni, e questi non si producessero (V. più giù su Malebranche). Di più, perchè Dio produce *questi tali* fenomeni? Senza dubbio ancora perchè tale è la sua volontà. Ma qui Cartesio non si contenta di questa risposta; va più oltre, trova una risposta più radicale, più filosofica. Deducendo le leggi della natura dagli attributi di Dio, inseparabili dal suo concetto, Cartesio, nel tempo stesso che introduce tra le cause e gli effetti fisici un rapporto *logico* e *necessario*, introduce pure un rapporto *logico* e *necessario* tra la causa iperfisica di tutti i fenomeni e questi fenomeni stessi. Che la natura sia tale quale essa è, in ciò che vi ha in essa di essenziale, nelle sue leggi, è una *conseguenza necessaria* dell'essenza della causa che l'ha prodotto (1). Inoltre la forma stessa del mondo, il cosmos, è pure logicamente connessa con l'essenza della Causa universale, poichè Cartesio pensa che questa forma, nelle sue linee generali, sia una conseguenza necessaria delle leggi ultime della natura (2).

(1) «. . . io feci vedere quali erano le leggi della natura; e senz'appoggiare le mie ragioni sopra alcun altro principio *che* sulle perfezioni infinite di Dio, cercai di dimostrare tutte quelle di cui si potesse avere qualche dubbio e di far vedere ch' esse sono tali che *ancorchè Dio avesse creati più mondi, non ve ne potrebbe essere alcuno in cui esse mancassero di essere osservate* ». Met. 5 parte, pag. 170.

(2) Conformemente allo spirito della filosofia apriorista (vedi l' appendice a questo capitolo), Cartesio deve dedurre, non solo le leggi dei cangiamenti, cioè le leggi di causazione, ma tutte

Digitized by Google

Che lo stabilire questo rapporto logico necessario tra il mondo e la causa prima sia per se stesso un obbiettivo della speculazione cartesiana (1), possiamo inferirlo

---

le uniformità della natura. Egli non potrebbe, per esempio, ammettere come un dato primitivo, indeducibile, dei generi distinti di corpi elementari, ovvero questa uniformità nella distribuzione della materia e del movimento che costituisce il cosmos: tutto ciò deve essere dedotto, e, secondo i principii della sua spiegazione della natura, dedotto dalle leggi meccaniche. Datemi, dice Cartesio, materia e movimento ed io farò il mondo. Di là l'idea di dedurre un mondo simile, nei suoi tratti generali, a questo mondo della nostra esperienza, dalla semplice supposizione che « Dio creasse in qualche parte, negli spazi immaginarii, abbastanza materia per comporlo e agitasse diversamente e senz'ordine le diverse parti di questa materia, in modo da comporne un chaos tanto confuso quanto i poeti lo potrebbero fingere; e poi non facesse altro che prestare il suo concorso ordinario alla natura, e lasciarla agire secondo le leggi ch' egli ha stabilite », (v. *Disc. del metodo* (t. 1), p. 169 e sgg., e cfr. *Il mondo*, c. 6, (t. 4), p. 249 e *Princ. della filos.*, 3. parte, n. 47. Cfr. pure *Met.* pag. 194-195). Espresso in termini generali, il concetto di Cartesio è che, comunque s'immagini lo stato iniziale del mondo — qualunque siano queste, come le chiama Mill, *collocazioni primitive*, questi antecedenti ultimi, da cui, siano essi vicini o lontani, ogni spiegazione del presente deve partire — si può dimostrare che, per un effetto immancabile delle leggi della natura, esso deve, in tutti i casi ridursi a poco a poco all'ordine che noi vi vediamo attualmente. Quest'ordine si può dunque dedurre dalle semplici leggi della meccanica, ed è perciò, come queste, *necessario* e dimostrabile a priori.

(1) Ma noi troviamo anche in Cartesio una dottrina che sembra in contraddizione con quest' idea, ch' egli cerchi di stabilire un rapporto necessario tra la natura del mondo e quella di Dio. È la dottrina che le verità *necessarie* (quali le verità matematiche e sinanche il principio di contraddizione) dipendono dall'arbitrio di Dio (dottrina che condusse Cartesio al circolo

Digitized by Google

dal fatto che l'autore suole descrivere il suo metodo filosofico come una deduzione degli effetti dalla loro

---

vizioso, tante volte rimproveratogli, di voler provare la validità del criterio dell'evidenza per la veracità di Dio, dopo aver provato l'esistenza di Dio fondandosi sulla validità di questo criterio: e infatti se le verità necessarie dipendono dal volere di Dio, esse non portano più in se stesse, nella loro evidenza, la prova della loro obbiettività, ma bisogna qualche altra prova per sapere che Dio ha stabilito effettivamente nella natura delle cose quelle verità piuttosto che le loro contrarie). Come conciliare questa dottrina con lo spirito della speculazione cartesiana, che è uno sforzo d'introdurre dappertutto tra le cose il legame della necessità, di convertire le verità *contingenti* in verità *necessarie?* E nondimeno, se si riflette un poco, si vedrà che questa stessa dottrina non è che una conseguenza indiretta di questo sforzo, ed ha la sua ragione precisamente in questa conversione delle verità *contingenti* in verità *necessarie*, che è il risultato del metodo cartesiano come d'ogni filosofia apriorista in generale. Così, in effetto, si introduceva una fatalità nell'azione divina, che non poteva mancare di sollevare, dal punto di vista della teologia, gli scrupoli di una coscienza così timida come quella di Cartesio. Per conciliare la sua filosofia con la sua teologia, Cartesio dichiara che il *necessario* stesso è rapporto a Dio *arbitrario*, e così la libertà di Dio, nella sua azione sul mondo, è salva, quantunque tutto, nella natura, sia *necessario*. Cartesio teologo sembra così distruggere l'opera di Cartesio filosofo: ma la contraddizione tra il teologo e il filosofo non è, se ben si guarda, che apparente. Sia pure che le verità così dette *necessarie* — quali le verità matematiche e, secondo Cartesio, anche le verità fisiche — dipendono dall'arbitrio divino, e non sono per conseguenza *assolutamente* necessarie: ciò non toglie che questa stessa necessità *relativa* che loro non si può negare — l'impossibilità di concepire il loro contrario, il sentimento che accompagna la loro concezione, per cui sentiamo, non solo che esse *sono* certamente, ma anche che *devono essere* — non sia la necessità più alta che noi possiamo immaginare. Questa necessità, voglio dire, sarà sempre superiore a quella

Digitized by Google

causa (1), e considera questa sua deduzione del mondo da Dio come l'applicazione dell'ideale di una perfetta conoscenza, che consisterebbe appunto a conoscere gli effetti per le loro cause (2). Il procedimento di Cartesio. che comincia per stabilire *a priori* la causa prima (argomento ontologico), poi deduce da questa le *cause seconde*—com'egli chiama le leggi della natura—e da queste deduce infine gli effetti ultimi—l'insieme dei fenomeni, il mondo—è il vero tipo di quel metodo che Gioberti chiamava ontologico (ed è singolare che questo filosofo bistratti Cartesio quale antesignano di un metodo tutto contrario); ed è per questo procedimento che Cartesio è il vero precursore di Spinoza, la base del cui sistema è il principio che l'ordine e la connessione delle cose è lo stesso che l'ordine e la connessione delle idee, quest'ordine e connessione essendo un ordine e connessione *logici*, in cui il rapporto tra la causa e l'effetto s'indentifica col rapporto tra il principio e la conseguenza.

---

che appartiene ad una verità puramente empirica, specialmente ad una di quelle che sono, non dei *risultati delle nostre esperienze più familiari*, ma semplicemente delle *acquisizioni della scienza*. Ora una tale necessità basta allo scopo della metafisica apriorista, la quale non può aspirare che ad introdurre nelle verità empiriche — e propriamente in quelle tra queste verità che non sono i risultati dell'esperienza più familiare — un grado di necessità uguale a quello che appartiene alle verità che chiamiamo necessarie

(1) V. Princ. della filos., Prefaz., t. 3, pag. 10, 12, 14; Met. t. 1, pag. 173, 194-195; Reg. per la direz. dello spir., Reg. 6, p. 227-228, ecc. (Nell'ultimo luogo indicato gli oggetti della nostra conoscenza sono distinti in *assoluti* e *relativi*: l'assoluto è ciò che deve essere anteriormente conosciuto per poter conoscere il *relativo*, la conoscenza del secondo si deduce da quella del primo, ma non reciprocamente; in questa classazione delle cose la causa è posta nella classe *dell'assoluto*, l'effetto in quella del *relativo*).

(2) V. Principi della filosofia, pag. 79, ibid. pag. 118, ecc.

Digitized by Google

Non vi ha dubbio che, considerando il sistema cartesiano come una spiegazione della natura, il vero principio di questo sistema non sia il concetto di Dio, l'argomento ontologico. In effetto mentre la prova a priori di Dio non suppone alcuna verità preconosciuta, tutte le verità che noi conosciamo sulla natura suppongono la preconoscenza di Dio, e, come notammo, affinchè queste verità siano *necessarie* e *a priori* (ciò che sovratutto premeva a Cartesio di stabilire), la preconoscenza di Dio quale essere *necessario* e dimostrabile *a priori*. Ciò risulta anche dal principio, sì spesso inculcato da Cartesio, che la conoscenza dell' effetto presuppone quella della causa, e non reciprocamente la conoscenza della causa quella dell'effetto. Perchè dunque Cartesio dà come il primo principio della sua filosofia, non il concetto di Dio e l' argomento ontologico, ma il *cogito ergo sum?* Ciò indica che la spiegazione della natura, la ricerca del *perchè*, non è il solo motivo della speculazione cartesiana. E in effetto, è chiaro, dalla maniera in cui Cartesio espone i precetti del suo metodo, che vi ha in questo filosofo un'altra preoccupazione, oltre quella di rendere intelligibile l' incatenamento causale per delle ragioni a priori: è quella di portare in tutto il sistema delle conoscenze umane il più alto grado di evidenza che lo spirito possa concepire. Tra le verità concernenti il reale, l'esistente, la più evidente, la più immediata, è la realtà del fatto della coscienza: l'argomento ontologico — l'implicazione dell'esistenza nel concetto di Dio — era secondo Cartesio una verità egualmente evidente e immediata, ma la sua predilezione per questo sottile sofisma non poteva impedirgli di sentire che la sua evidenza non era così luminosa (1) da poterla presentare

(1) V. Meditaz., t. 1, p. 313; Risp. alle prime obbiez. t. 1. p. 395, Risp. alle seconde obbiez. t. 1, pag. 461.

Digitized by Google

alla prima entrata in una filosofia che si dava per la realizzazione d'un metodo aspirante a conseguire la più alta evidenza che lo spirito possa proporsi per modello. Per conseguenza Cartesio segue quest' ordine; prende per punto di partenza il fatto della coscienza — che in verità è il solo punto da cui lo spirito possa partire — e fermata la realtà del fatto della coscienza e del me (1), si affretta ad andare, per dir così, all'incontro dell'argomento ontologico, costruendo altre prove dell'esistenza di Dio che non presuppongono altra cosa che l' esistenza del pensiero e del me, per fiancheggiarne la prova a priori, della quale gli sembrano avere un'evidenza più appariscente: e allora tutte le verità ch' egli andrà a dedurre da Dio non solo saranno *necessarie* e *a priori* (ciò a che sarebbe bastato il solo argomento ortologico), ma riposeranno sopra una base di un'evidenza non in verità superiore (perchè l' argomento ontologico ha la

(1) Il *cogito ergo sum* non è semplicemente, come talvolta si è detto, la costatazione della indubitabilità della realtà del fatto della coscienza. La proposizione *io sono* non esprime soltanto per Cartesio la realtà dei dati dell'esperienza interna, ma contiene inoltre quest'affermazione — che non è un dato della esperienza interna, ma un' inferenza, quantunque spontanea, dello spirito — : Io sono una *sostanza* (cioè vi ha in me una *cosa permanente*, di cui questi dati fuggitivi dell'esperienza interna, sentimenti, pensieri, ecc., sono i modi di essere — cfr. Append. alla 1. parte cap. 2). V. Risp. alla 2. e alla 3. obbiez. di Hobbes, t. 1, p. 470-475, Princ. della filos., n. 8, 11, 60 (parte 1), Met. 1. 158, ecc. Questa seconda affermazione non è così indubitabile come la realtà del fatto della coscenza; ma è una di queste affermazioni spontanee del nostro spirito, che quantunque siano, dal punto di vista in cui noi ci poniamo, d'una validità obbiettiva più che contestabile, hanno nondimeno un'evidenza *subbiettiva*, che è incomparabilmente superiore a quella che può parere di avere un semplice sofisma *artificiale*.

Digitized by Google

più alta evidenza possibile), ma più incontestabile. L'ideale di evidenza che Cartesio si propone è, lo sappiamo, un' evidenza tale che lo spirito non solo sia certo della verità, ma che anche non possa concepire la possibilità del contrario: questa evidenza si chiama matematica, perchè non si trova che in questa scienza e non mai nella scienza del reale; ma essa si chiama pure metafisica, perchè i metafisici hanno supposto che una conoscenza perfetta, assoluta, del reale deve (o dovrebbe) essere fornita di questo genere di evidenza.

Questa supposizione dei metafisici, e il conseguente sforzo di apportare nella conoscenza del reale questo genere di evidenza, che è come un epifenomeno della metafisica apriorista (il fenomeno essenziale di questa metafisica essendo, come abbiamo detto, lo sforzo d'introdurre tra i fatti dei legami razionali e necessari), è, sino ad un certo punto, indipendente dalla ricerca del *perchè*, ma è una conseguenza del principio stesso che è il presupposto di una tale ricerca. Questo presupposto — che dobbiamo guardarci d'immaginare come una regola coscientemente ammessa dal metafisico, quantunque tutte le sue inferenze si facciano *secondo* questa regola, di cui egli non ha coscienza, come avviene in tutte le inferenze incoscienti che fa il nostro spirito—potrebbe, come abbiamo detto, formularsi così: Bisogna assimilare, più che è possibile, le nostre concezioni sulle connessioni tra i fenomeni in generale a quelle connessioni tra i fenomeni che ci sono le più familiari. Il processo impiegato dalla metafisica *apriorista* per fare quest' assimilazione è, lo sappiamo, d' imitare la *forma* di queste connessioni familiari, quali oggetti della nostra conoscenza. Ora questa *forma* non consiste semplicemente in ciò che queste connessioni ci appariscono come fornite di un'evidenza intrinseca, razionale, e come *necessarie*, ma anche in ciò che esse ci sembrano avere un grado

Digitized by Google

di evidenza superiore a quella delle acquisizioni scientifiche, e, in una parola, di tutti gli aitri rapporti tra i fenomeni con cui non siamo così familiarizzati come con esse. Che si paragoni infatti questa proposizione: *l'impulsione è una causa del movimento*, con questa: *i corpi esercitano un'attrazione fra di loro*, o con quest'altra: *il calore dilata i metalli*, o con qualsiasi altra che non esprima dei fatti con cui noi siamo, sin dall'infanzia, molto familiarizzati. Questa evidenza superiore che sembra appartenere alle proposizioni esprimenti dei fatti che ci sono estremamenti familiari, è una conseguenza necessaria delle leggi della credenza; perchè la forza dei legami che associano le nostre idee, se pure non è, come vuole Spencer, il fondamento unico della credenza, è certamente almeno uno di questi fondamenti. Così questi rapporti più familiari avendo, per la più grande ripetizione delle esperienze, determinato nel nostro spirito delle associazioni più forti — tanto forti da essere pressochè inseparabili — essi ci sembrano necessariamente avere un'evidenza più grande. Al fondo questi tre caratteri, *la necessità*, l' evidenza intrinseca, il grado superiore di evidenza, non sono che tre aspetti di uno stesso fatto, che è appunto l'associazione più stretta tra le idee. Questi tre caratteri esendo inseparabili fra di loro, sia che il legame tra le idee debba spiegarsi per una necessità primordiale, innata, della nostra intelligenza, sia che debba spiegarsi per la estrema frequenza delle esperienze, il metafisico apriorista, per lo stesso mezzo per cui imita la *necessità* e la *razionalità* dei rapporti più familiari, ne imita al tempo stesso il grado superiore di evidenza. Non vi sarebbe bisogno di distinguere questi tre aspetti sotto cui può considerarsi l'imitazione del metafisico *apriorista*, se l'ultimo di essi non avesse la conseguenza inevitabile di estendere l'*apriorismo* al di fuori del terreno della ricerca del *perchè*, del *nexus*

Digitized by Google

tra i fenomeni. In effetti, ammesso una volta che questo grado superiore di evidenza—che non si trova che nelle verità a priori, e non mai nelle verità empiriche, tranne in quelle che si riferiscono a dei fatti estremamente familiari — deve trovarsi nei rapporti più generali tra i fenomeni, nelle leggi della natura; allora si è introdotto nelle scienze del reale un tipo di evidenza che non è proprio se non alle scienze che non hanno per oggetto l'esistenza, quali sono le matematiche. Per conseguenza questo tipo di evidenza diviene un criterio, non in quest' ultima classe di scienze soltanto, ma anche nelle scienze del reale, criterio a cui tutte le conoscenze sul reale naturalmente si misurano, anche che non abbiano per oggetto le connessioni generali dei fenomeni. Così l' evidenza matematica, cioè o *intuitiva* o *dimostrativa*, diviene il sinonimo di certezza rigorosa, elevando per conseguenza la deduzione a mezzo unico per ottenere una conoscenza rigorosa (di ciò che non è d' una evidenza intuitiva), e rigettando l'induzione o lasciandole un posto subordinato, perchè l' evidenza che può dare non è l' evidenza *dimostrativa*, matematica. Ne segue che allo scopo primario della metafisica apriorista—d'introdurre tra i fenomeni dei legami razionali e necessarii—se ne aggiunge un altro secondario, quello di apportare, per quanto sia possibile, in tutto il sistema delle conoscenze una evidenza superiore all'induttiva, cioè l'evidenza *dimostrativa;* e che il metodo di questa metafisica non si limita, nella sua applicazione, alla sola deduzione delle connessioni generali tra i fenomeni.

Così, per provare ciò che gli sta a cuore di stabilire d' una maniera rigorosa, Cartesio non cerca altri argomenti che *dimostrativi*. È così che fa per l'esistenza di Dio, dando l' esempio ai metafisici posteriori. I metafisici, in effetto, per provare l'esistenza di Dio, agli argomenti induttivi—quantunque gli argomenti *naturali*,

Digitized by Google

i soli che possano condurre l'uomo ad ammetterla, non siano che induttivi—hanno sempre preferito degli argomenti *dimostrativi*—i quali non sono che semplici sofismi *artificiali*—. È un'applicazione del principio, ammesso esplicitamente o implicitamente da quasi tutti i metafisici, che la vera evidenza, l'evidenza rigorosa, non è che l'evidenza matematica, *dimostrativa*.

Io ho creduto dovermi estendere alquanto su Cartesio, perchè era necessario di fermare l' attenzione sovra un esempio particolare, per mostrare più chiaramente il carattere generale della forma di metafisica di cui ci occupiamo nel presente capitolo: dei filosofi posteriori basterà di dirne quanto occorrerà per far vedere, mostrando la quasi unanimità con cui i filosofi hanno ammesso il principio di questa metafisica, che si tratta realmente di un sofisma *a priori* del nostro spirito, e per indicare i diversi sviluppi, di cui questo principio è suscettibile.

§. 4. *Malebranche*. Il metodo è quello di Descares: il mezzo per conoscere le cose è sovratutto di contemplare le nostre idee, di compararle fra di loro per vederne i rapporti (1). Noi troviamo anche in Malebranche — ma non è una novità introdotta da lui — la regola fondamentale, alquanto vaga, del metodo cartesiano, che pone come criterio della verità la concezione chiara e distinta, enunziata sotto una forma più precisa: *Si può assicurare d' una cosa ciò che si concepisce chiaramente essere racchiuso nella sua idea* (2), enunziato che esprime più esattamente lo spirito di questo metodo, che è di cercare le leggi delle cose nell' esame delle nostre idee piuttosto che nell' osservazione delle cose

(1) V. *Ric. della ver.*, l. 6 *Del metodo*. 2 parte c. 1. 1 parte c. 1. l. 3. parte 1. c. 4. II. ecc.

(2) V. *Ric. della ver.*. l. 4. c. 1.

Digitized by Google

stesse. Questo metodo, per dir così, introspettivo di cercare la verità ha in Malebranche una giustificazione nella sua dottrina della visione in Dio, della intuizione intellettuale del Vero obbiettivo — dottrina che si vede spesso legata, com' è naturale, all' *apriorismo*, e di cui diremo altrove come si conforma, nella sua origine, al processo psichico generale, da cui risultano i concetti metafisici — : la corrispondenza tra il pensiero e la realtà viene spiegata, ammettendo che questo pensiero, in cui si cercano le leggi delle cose, è il pensiero stesso di cui le cose sono il prodotto (1). Il primo principio della metafisica apriorista — che tra la causa e l'effetto deve esservi un legame *necessario* e conoscibile a *priori* — si trova nettamente espesso in Malebranche, e posto in rapporto con la dottrina capitale della sua filosofia. Ascoltiamolo « É evidente che tutti i corpi grandi e piccoli non hanno la forza di muoversi. Una montagna, una casa, una pietra, un grano di sabbia, infine il più piccolo o il più grande dei corpi che si possa concepire, non ha la forza di muoversi. Noi non abbiamo che due sorta di idee, idee di spiriti, idee di corpi: e non dovendo dire che ciò che noi concepiamo, non dobbiamo ragionare che secondo queste due idee. Così poichè l' idea che noi abbiamo di tutti i corpi ci fa conoscere ch' essi non possono muoversi, bisogna concludere che sono gli spiriti che li muovono. Ma quando si esamina l'idea che si ha di tutti gli spiriti finiti, non si vede punto legame necessario tra la loro volontà e il movimento di un corpo qualsiasi; si vede al contrario che non ve ne è e non ve ne può essere. Si deve così concludere, se si vuol ragionare secondo i propri lumi,

(1) *Ric. della ver.* Conclus. dei tre primi libri, l. 4. c. 11. (ed. 7, pag. 299). Schiarimento 10, Risposta a Regis, c. 2. 19, 22, ecc.

Digitized by Google

che non vi ha alcuno spirito creato che possa muovere un corpo qualsiasi come causa vera e principale, come si è detto che alcun corpo non può muovere se stesso — Ma quando si pensa all'idea di Dio, cioè di un essere infinitamente perfetto, e per conseguenza onnipotente, si conosce che vi ha un tal legame tra la sua volontà e il movimento di tutti i corpi, ch'è impossibile di concepire ch'egli voglia che un corpo sia mosso, e che questo corpo non lo sia. Noi dobbiamo dunque dire che non vi ha che la sua volontà che possa muovere i corpi, se noi vogliamo dire le cose come le concepiamo, e non come le sentiamo ». « Mi pare certissimo che la volontà degli spiriti non è capace di muovere il più piccolo corpo che vi sia al mondo: perchè è evidente che non vi ha legame necessario tra la volontà che noi abbiamo p. e. di muovere il nostro braccio, e il movimento del nostro braccio ..... Ma non solo gli uomini non sono le vere cause dei movimenti ch'essi producono nel loro corpo, sembra anche che vi sia contraddizione che essi possano esserlo. *Causa vera è una causa tra la quale e il suo effetto lo spirito percepisce un legame necessario*, è così che io l'intendo. Ora non vi ha che l'essere infinitamente perfetto, tra la volontà del quale e gli effetti lo spirito percepisca un legame necessario. Non vi ha dunque che Dio che sia vera causa, e che abbia veramente la potenza di muovere i corpi ». « Questo legame necessario che lo spirito percepisce tra la Causa universale e gli effetti è un legame *logico*, come si vede dalle parole che seguono: « Dio non ha bisogno di strumenti per agire; basta ch'egli voglia affinchè una cosa sia, perchè *vi ha contraddizione che egli voglia e che ciò che egli vuole non sia* (1). »

Potrebbe sembrare che la dottrina delle cause oc-

(1) *Ric. della ver.* l. 6. parte 2.ª c. 3.

Digitized by Google

casionali abbia per risultato di fare della natura e delle sue leggi qualche cosa di puramente arbitrario: ma non è così che l'intende Malebranche. Le leggi della natura dipendono dalla volontà di Dio, ma « Dio non le ha stabilite che perchè l'ordine, la legge eterna e necessaria domanda che sia così. Di sorta che è l'ordine eterno, immutabile, necessario, che è la legge ch'egli segue inviolabilmente, e per cui egli ha fatto e conserva tutte le cose » (1). Dio potrebbe restare inattivo, non creare un mondo; ma se egli lo crea, se egli agisce, egli lo fa « secondo certe leggi, che si concepisce chiarissimamente che egli *deve* seguire, supposto che egli voglia agire » (2). Le volontà, i disegni di Dio, noi possiamo, sino ad un certo punto, conoscerli a *priori* (3): così Malebranche non rinunzia, quantunque la sua speculazione si rivolga preferibilmente verso altri soggetti, all'obbiettivo principale della metafisica apriorista, che è di dedurre, di costruire a priori, le leggi della natura. La deduzione di Malebranche è costruita sullo stesso tipo che quella di Descartes: si tratta d'introdurre tra i fenomeni dei legami *razionali e necessari*, deducendoli da Dio (che è l'Essere *necessario*, che non potrebbe senza contraddizione supporsi nôn esistente) (4). Segue dalla nozione di Dio che egli deve agire della maniera più degna di lui, più conforme ai suoi attributi, cioè della maniera più semplice e più uniforme: di là le leggi della natura (cioè, in definitiva, le leggi del movimento), che sono le più semplici, le più uniformi che sia possibile — i corpi si muovono in linea retta, perchè questa linea è la più semplice; si conserva sempre un'eguale

(1) *Meditaz. crist.*, 7, n. 18.
(2) *Ric. della ver.*, VI Schiarim.
(3) *Ric. della ver.*, Schiarim. 6. (p. 207). *Med. crist.* XI. ecc.
(4) *Ric. della ver.*, l. 4. c. 11.

Digitized by Google

quantità di movimento (dalla stessa parte), perchè questa legge è la più uniforme; ecc. (1) — La dottrina di Malebranche ha molta analogia con quella di Leibnitz del *migliore dei mondi possibili*: Dio non può mancare di scegliere, fra tutti i possibili, l'opera che è la più conforme ai suoi attributi, e che può essere eseguita coi mezzi più conformi ai suoi attributi. È in seguito a questa comparazione di tutti i possibili, e dei seguiti necessari che ne dipendono, che Dio ha stabilito le leggi del movimento, e impresso alla materia i primi movimenti, per farne l'opera più perfetta possibile, e che può essere eseguita per le vie più semplici e più uniformi possibili (2). Le leggi della natura e la natura stessa sono dunque necessarie — non necessarie nella loro esistenza, poichè Dio poteva non creare un mondo, ma, nella supposizione che egli creasse un mondo, egli non poteva crearlo diverso dall'attuale, senza venir meno agli attributi necessari che costituiscono la natura divina —. Questa necessità è una necessità *logica*: le leggi della natura sono delle verità *necessarie*, nel senso che il loro contrario implicherebbe contraddizione; perchè esse sono delle conseguenze necessarie di una verità necessaria, il cui contrario implica contraddizione (l'esistenza di Dio con gli attributi inclusi nella sua nozione). Senza dubbio, nella spiegazione della natura di Malebranche, col processo proprio della metafisica *apriorista* — che tende a stabilire tra i fatti un legame *logico* — concorre quello della metafisica *istintiva* — che assimila la produzione di tutti i fenomeni alle causa-

(1) V. *Ric. della ver.*, l. 6. 2 parte c. 4. c. 9, *Schiarimento* XV, *Conversaz. sulla metafis.* X, 15. *Leggi gener. della comun. del morimen.*, parte 1. osservaz. dopo l'art. 14, ecc.

(2) V. *Conversaz. sulla metaf.* IX. X, XI, *Ric. della ver. Schiarim.* XV. *Meditaz. crist.* 7. n. 15, 11. n. 13, ecc.

Digitized by Google

zioni che ci sono le più familiari—: il Dio di Malebranche, nella sua azione, è, per dir così, più *umano* che il Dio di Descartes; le cose vengono dedotte dagli attributi che egli ha in comune con l'uomo, qual è quello dell'intelligenza; l'impronta speciale della metafisica *apriorista*, nella spiegazione di Malebranche, non è perciò così evidente (perchè non è così esclusiva) come in quella di Descartes, ma si trova anche in essa.

Pel sistema di Malebranche si presenta naturalmente la stessa quistione che per quello di Descartes: questo legame *necessario e razionale* che Malebranche pretende stabilire tra le cause e gli effetti fisici, è un legame di di causalità *efficiente*? Nel senso proprio della parola certamente no; perchè *causa efficiente* è l'antecedente immediato, incondizionale dell'effetto; e in questo senso, Dio solo è, per Malebranche, causa efficiente. Il nome di *causazione efficiente* non può convenire alle causazioni fenomeniche, nel sistema di Malebranche, che nel significato *tecnico* in cui noi impieghiamo la parola, cioè di legami causali che vengono modellati sul tipo di quelli che hanno dato al nostro spirito la nozione di causalità efficiente. Ma bisogna tener presente che nella metafisica di Malebranche viene usato un doppio processo per assimilare le causazioni a questo *tipo*. L'uno è il processo della metafisica *istintiva*; secondo questo, la spiegazione del mondo di Malebranche è una spiegazione *volizionale*, e non vi ha altro rapporto di causalità efficiente, anche nel nostro senso tecnico, che quello fra Dio e i fenomeni, perchè questo solo è concepito conforme al *tipo*. L'altro processo è quello della metafisica apriorista, che tende ad imitare la *forma*, e non il contenuto, delle causazioni che ci hanno dato l'idea di causalità efficiente; e secondo questo, tanto il rapporto tra la causa iperfenomenale e i fenomeni, quanto quelli tra le cause e gli effetti fenomenali, potrebbero chiamarsi delle cau-

Digitized by Google

sazioni efficienti, poichè Malebranche intende introdurre dei legami *necessari e razionali* tanto fra Dio e i fenomeni quanto tra i fenomeni in rapporto gli uni con gli altri.

§ 5. *Spinoza.* Vi hanno, secondo Spinoza, tre forme di conoscenza: 1. l'opinione, la quale si suddivide in due specie, di cui l'una comprende le credenze fondate sull'autorità delle parole altrui, e l'altra le induzioni tirate dall'esperienza, 2. la ragione (o fede vera), la quale è fondata sulla dimostrazione, 3. la conoscenza intuitiva, che è la sola adequata, per cui lo spirito percepisce le verità evidenti per se stesse, ovvero passa da una cosa evidente per se stessa alla conoscenza di un'altra cosa, e dalla conoscenza di questa a quella di un' altra, immediatamente, cioè senza che in questo passaggio da ciascuna cosa a ciascun'altra vi sia mai bisogno dell'intermediario di una dimostrazione. Per far comprendere questa classificazione delle conoscenze, l'esempio preferito da Spinoza sono i modi diversi in cui possiamo conoscere la proporzionalità dei numeri. « Sono dati tre numeri, e se ne cerca un quarto che stia al terzo come il secondo sta al primo. I mercanti dicono di sapere ciò che si deve fare per trovare questo quarto numero, perchè non hanno dimenticato l'operazione che appresero nuda, senz'alcuna dimostrazione, dai loro maestri; altri invece fondano la regola generale sull'esperienza di alcuni casi molto semplici, dove il quarto numero si rende chiaro da se stesso, come nei numeri 2, 4, 3, 6, in cui hanno provato che, moltiplicando il secondo per il terzo, e dividendo il prodotto per il primo, si ottiene per quoziente 6; e vedendo ottenersi lo stesso numero che senza l'operazione avevano conosciute essere il proporzionale, ne concludono la bontà dell' operazione per trovare in tutti i casi il quarto numero proporzionale. Ma i matematici sanno in forza della dimostrazione della prop. 19 l. 7. degli Elementi di Euclide quali numeri sono fra

Digitized by Google

di loro proporzionali, lo sanno cioè dalla natura della proporzione e dalla sua proprietà secondo cui il numero che si fa dal primo e dal quarto è eguale al numero che si fa dal secondo e dal terzo; ma con tutto ciò essi non vedono adequatamente la proporzionalità dei numeri dati; se la vedono, essi non la vedono in forza di quella proposizione, ma intuitivamente, senza fare alcuna operazione» (1). Altri esempi di conoscenza intuitiva sono che due e tre sono uguali a cinque, e che, se si danno due linee parallele ad una terza, queste linee sono anche parallele fra di loro. La prima forma di conoscenza è soggetta all' errore; la seconda e la terza non possono ingannarci. Le induzioni dell' esperienza sono ricondotte alla forma fallibile, «perchè come si può essere certi che un'esperienza particolare fornisca una regola assoluta per tutti i casi?» (2) Ma quantunque la seconda e la terza forma siano egualmente infallibili, è la terza sola che è adequata; il supremo conato e la suprema virtù della mente è di conoscere le cose secondo questa forma (3). La vera scienza è una scienza *intuitiva*, che conosce le cose o per la loro sola essenza o per la loro causa prossima, (4), e procede dalla conoscenza dell'essenza di Dio alla conoscenza dell'essenza delle cose. (5) Ciò che è causa di sè, cioè Dio (considerato negli attributi che costituiscono la sua essenza), si deve conoscere per la sua sola essenza; ciò che non è da se stesso, ma richiede una causa per esistere, si deve conoscere per la sua causa prossima. (6);

(1) *De intell. emend.*, 23-24.

(2) V. *De deo, homine etc.* Parte II c. 1 e 2. *Ethices Pars* II. prop. XL. Schol II. *De intellectus emendatione* IV e V.

(3) *Eth. Pars* V. prop. XXV.

(4) *De intellectus emendat.* l. c.

(5) *Eth. Pars* II. Pr. XL, Sch. II.

(6) *De intellet. emendat.* XII.

Digitized by Google

e così, *deducendo* sempre l'effetto dalla causa prossima (1), è dall'essenza di Dio, dalla causa prima, che in definitiva tutta la scienza deve procedere. La vera scienza consiste dunque a *dedurre* l'effetto dalla causa, partendo dalla causa prima (che si conosce per la sua sola essenza, perchè l'esistenza di Dio è inclusa nella sua essenza, nel suo concetto); e questa scienza è *intuitiva*, perchè, come abbiamo detto, essa passa dalla conoscenza di una cosa (la causa) alla conoscenza di un'altra cosa (l'effetto) d'una maniera immediata, cioè senza l'intermediario di una dimostrazione (2).

Queste *cose*, queste cause e questi effetti, sono delle cose astratte, delle astrazioni realizzate; così nel capitolo seguente noi dovremo tornare su Spinoza, e allora si vedrà con più précisione quale sia l'idea di questo filosofo sull'*efficienza causale*, ciò che è il punto capitale per la comprensione del suo arduo sistema. Per ora possiamo notare, insieme alla identità generica, una notevole differenza tra l'idea di Spinoza e quella degli altri filosofi aprioristi di cui abbiamo parlato. La tendenza della metafisica apriorista, in generale, è di assimilare, nella *forma*, tutte le causazioni a quelle da cui ci viene l'idea di causazione efficiente. La *forma* che caratterizza queste causazioni, come conoscenze nostre, è la *necessità* e *l'evidenza intrinseca* (propria delle inferenze incoscienti), i quali caratteri derivano della estrema frequenza delle esperienze a cui queste conoscenze sono dovute. Così la filosofia *apriorista* in generale intende apportare in tutte le relazioni causali questa forma di *necessità* e di *evidenza intrinseca*, *razionale* (cioè fondata sui rapporti stessi delle idee e in-

(1) *Eth. Ass.* IV, *Pars* II prop. VII, *De intellectus emendatione* VII, ecc.

(2) *De intellect. emendat.* XII, XIV.

Digitized by Google

dipendente dall' esperienza). Ma mentre alcuni filosofi aprioristi, come Descartes, si contentano di una evidenza *dimostrativa*—in cui la connessione fra le due idee (della causa e dell' effetto) che vogliono mettersi in rapporto non si vede immediatamente, ma vi ha bisogno perciò dell'intervento di altre idee intermediarie—, altri invece come Spinoza e, al fondo, tutti gli altri filosofi i cui sistemi sono costruiti sullo stesso tipo del suo (cioè fondati sulla realizzazione dei concetti astratti e sulla identificazione del rapporto ontologico tra la causa e l'effetto col rapporto logico tra il principio e la conseguenza), domandano un' evidenza *intuitiva* — cioè in cui la connessione tra l' idea della causa e quella dell' effetto si veda immediatamente, senza l' intervento di altre idee intermediarie che le mettano in rapporto—. È chiaro che questa evidenza *intuitiva* assimilerebbe di più che l' evidenza semplicemente *dimostrativa* i rapporti causali in cui essa si trovasse, al *tipo* che si tratta d'imitare; perchè nelle causazioni familiari è immediatamente, intuitivamente, che lo spirito percepisce la convenienza tra l'idea della causa e quella dell'effetto, la necessità con cui l' effetto procede dalla causa. Quest' apparente evidenza intuitiva, nelle causazioni familiari, consiste in un legame molto intimo tra le idee, costituito da un' associazione empirica: Spinoza invece, e i filosofi affini, vogliono ottenere quest'evidenza intuitiva per un legame puramente *logico;* così, per essi, l' effetto è una conseguenza logica della causa, e una conseguenza, la cui connessione col principio (con la causa), possa essere dallo spirito percepita immediatamente. È perciò che Spinoza dichiara adequata la sola conoscenza intuitiva, e la mette al di sopra delle altre forme di conoscenza. Ma ciò si comprenderà d' una maniera più chiara nel capitolo seguente.

§ 6. *Leibnitz.* « Bisogna sapere che vi hanno due

Digitized by Google

sorta di *consecuzioni* (di legami tra le idee) affatto diverse, le empiriche e le razionali. Le consecuzioni empiriche ci sono comuni coi bruti, e consistono in ciò, che il senziente, quei fatti che più volte ha sperimentato in congiunzione, si attende che saranno un'altra volta in congiunzione (sono le sole consecuzioni che ammette la filosofia empirista). . . . . Ma siccome spesso avviene che tali fatti siano in congiunzione soltanto per accidente, così gli empirici spesso s'ingannano, del pari che i bruti, in modo, cioè, che quello che si attendono non avvenga. . . . . Ma l'uomo in quanto agisce, non empiricamente, ma razionalmente, non si fida alle sole esperienze o alle induzioni *a posteriori* dai casi particolari, ma procede *a priori* per ragioni. E qual è la differenza tra il geometra o l'analista e qualche aritmetico volgare che insegna ai fanciulli, il quale ha imparato a memoria le regole aritmetiche, ma senza conoscerne le ragioni; . . . . . tale è la differenza tra l'Empirico e il Razionale, tra la consecuzione dei bruti e la ragione dell'uomo. Ancorchè infatti sperimentiamo molti esempi che succedono, non siamo mai con tutto ciò sicuri del perpetuo successo, se non troviamo delle ragioni necessarie, da cui possiamo inferire che la cosa non può essere altrimenti. É perciò che i bruti, per quanto possiamo osservare, non conoscono l'universalità delle proposizioni, perchè non conoscono la ragione dell'universalità. E quantunque talvolta gli empirici dall'induzione siano condotti a proposizioni veramente universali, ciò avviene per accidente soltanto, ma non in forza della consecuzione» (1).

Leibnitz ammette dunque che il reale, le leggi della

(1) *Comment. de an. brutor.* XIV; v. a. *N. S. sull'int. 'um.* Preambolo, l. 4. c. 11, par. 13, c. 17. § 3, *Princ. della nat. e della graz.* 5, ecc.

Digitized by Google

natura, si possano, sino ad un certo punto almeno, conoscere a priori (1). Ma egli distingue due classi di conoscenze a priori. « Le verità di ragione sono di due sorta: le une sono quelle che si chiamano *verità eterne*, le quali sono assolutamente necessarie, in modo che l'opposto implica contraddizione; e tali sono le verità di cui la necessità è logica, metafisica o geometrica, che non si potrebbero negare senza essere condotti a delle assurdità. Ve ne ha altre che si possono chiamare positive, perchè sono le leggi che ha piaciuto a Dio di dare alla natura, o perchè ne dipendono. Noi le apprendiamo o per l'esperienza, cioè a posteriori, o per la ragione e a priori, cioè per le considerazioni della convenienza che le ha fatto scegliere » (2). Così le leggi della natura—quelle che non sono assolutamente necessarie, come sarebbe questa, che ogni fatto deve avere una ragion determinante, o anche quest'altra, che i corpi non agiscono gli uni sugli altri che per impulsione—dipendono dalla scelta della più perfetta saggezza, e se ne deve rendere ragione per le cause finali: è di questa maniera che devono spiegarsi le leggi del movimento, a cui le leggi del mondo materiale in somma si riducono. La spiegazione leibnitziana delle leggi della natura è dunque in primo luogo una spiegazione teologica e teleologica: ma essa è inoltre una spiegazione *apriorista*, perchè Leibnitz ammette la possibilità di dedurre a priori queste leggi dalle « considerazioni della convenienza che le ha fatto scegliere». Le cause finali per Leibnitz non servono soltanto a spiegare le cose già conosciute per l'osservazione, ma sono anche un mezzo di scoverta, un principio da

(1) V. oltre i l. ind. nella nota preced. e nelle due seguenti, *N. S.* l. 4. c. 3. § 18, *N. S.* l. 4, c. 12. § 13, *Risp. alla 1 Replica di Clarke* I. Dutens, t. 2. p. 1. 114, ecc.

(2) *Disc. della conform. della fede con la rag.* § 2.

Digitized by Google

cui si può concludere a priori come le cose devono essere: egli non si limita a dire (argomentando a posteriori) ciò è fatto della maniera più conveniente, dunque è il prodotto d'una saggezza perfetta; ma dice ancora, (argomentando a priori): ciò è il prodotto di una saggezza perfetta, dunque ciò deve essere fatto così perchè così è il più conveniente (1). Nella spiegazione teleologica di Leibnitz, col processo della metafisica *istintiva* concorre il processo della metafisica *apriorista*.

Il principio fondamentale della filosofia apriorista deve a Leibnitz, possiamo dirlo, la sua espressione più classica: è il principio della ragion sufficiente o determinante, secondo il quale «niente accade, senza che vi sia una causa o almeno una ragione determinante, vale a dire qualche cosa che possa servire a rendere ragione a priori perchè ciò esiste così piuttosto che di ogni altra maniera» (2). Questo principio si applica tanto ai fatti particolari quanto alle verità generali, tanto alle verità contingenti, quanto alle necessarie; così esso è anche espresso sotto questa forma più generale: «non vi ha enunciazione vera di cui quegli che avesse tutta la conoscenza necessaria per intenderla perfettamente non potrebbe vedere la raragione» (3). Posto il principio della ragion sufficiente, «la prima quistione che si ha dritto di fare sarà: Perchè vi ha qualche cosa piuttosto che niente? . . . . . Di più, supposto che delle cose devono

(1) *Disc. di metaf.* (Lett. e opusc. pubblic. da F. de Careil), p. 356. *Es. dei princ. di Malebr.* (ed. Dutens, t. 2, p. 1, pag. 209), *De ipsa nat. sive de vi ins.* 4. (Dut. t. 2, p. 2, pag. 51), *De unico opt., catoptr. et dioptr. princ.* (Dut. t. 3, p. 146), *Teodic. Prefaz.* (ed Jacques, t. 2, p. 18-19), *Disc. della conform. della fede con la rag.* 2, ecc.

(2) *Saggi sulla bontà di Dio*, ecc. 44.

(3) *Osservaz. sul lib. di King*, 14.

Digitized by Google

esistere, bisogna che si possa rendere ragione perchè esse devono esistere così e non altrimenti» (1). Alla prima quistione: Perchè vi ha qualche cosa? si risponde che la ragione dell'esistenza delle cose finite è in Dio, e la ragione dell' esitenza di Dio (dell' essere perfettissimo) è in lui stesso, nella sua essenza o nel suo concetto, in cui l'esistenza è necessariamente inclusa (l'argomento ontologico) (2). Alla seconda quistione: Perchè le cose devono esistere così e non altrimenti? risponde la teoria del migliore dei mondi possibili. « Segue dalla perfezione suprema di Dio che, producendo l'universo, egli ha scelto il miglior piano possibile, dove vi sia la più grande varietà col più grande ordine: il terreno, il luogo, il tempo i meglio utilizzati: il più di effetto prodotto per le vie più semplici; il più di potenza, il più di conoscenza, il più di felicità e di bontà nelle creature, che l'universo ne poteva ammettere. Perchè tutti i possibili pretendendo all'esistenza nell'intendimento di Dio, a proporzione delle loro perfezioni, il risultato di tutte queste pretensioni deve assere il mondo attuale il più perfetto che sia possibile. *E senza ciò non sarebbe possibile di rendere ragione perchè le cose sono andate così piuttosto che altrimenti*» (3). « Si può dire che, tosto che Dio ha deliberato di creare qualche cosa, vi ha una lotta fra tutti i possibili, tutti pretendendo all'esistenza (perchè tutti i possibili non sono compatibili fra loro in uno

(1) *Princ. della nat. e della graz,*, 7.

(2) Come si vede, la quistione: Perchè vi ha qualche cosa? si riduce alla quistione: Perchè Dio esiste? Questa quistione oltrepassa la ricerca delle cause efficienti (il perchè dell' esistenza della causa prima non potendo essere la causa efficiente): ma nell'Append. a questo capit. noi vedremo come tale quistione si presenta naturalmente al punto di vista della metafisica *apriorista*.

(3) *Princ. della nat. e della graz.* 10.

Digitized by Google

stesso seguito d'universo, e perciò tutti non potrebbero essere prodotti); e che quelli che congiunti insieme producono il più di realtà, il più di perfezione, il più d'intelligibilità, la vincono. È vero che tutta questa lotta non può essere che ideale, cioè non può essere che un conflitto di ragioni nell' intendimento più perfetto, *che non può mancare d' agire della maniera più perfetta*, *e per conseguenza di scegliere il meglio* » (1).

La teoria del migliore dei mondi possibili ha dunque il doppio aspetto della teleologia leibnitziana, di cui essa è il fondamento: da una parte essa è un risultato assai naturale della filosofia teologica, ma questo prodotto indiretto della metafisica *istintiva* diviene anche un elemento di una speculazione *apriorista* che tende a incatenare coi legami della necessità i fenomeni fra di loro (2) e con la Causa suprema, a fare l'equazione del reale col possibile, a realizzare il motto della filosofia hegeliana, che è quello di ogni metafisica apriorista: Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale. Infatti la conseguenza di questa teoria è che le leggi della natura e la natura stessa sono *necessarie*,

(1) *Saggi sulla bontà di Dio, ecc.*, par. 201.

(2) Bisogna tener presente che nel sistema di Leibnitz, come in tutti i sistemi procedenti più o meno direttamente da Cartesio, l'azione di Dio è l' intermediario esplicativo delle sequenze e di tutte le congiunzioni tra i fenomeni. Leibnitz, è vero, mette in opposizione il suo sistema a quello di Malebranche, e vi ha in effetto fra di essi questa differenza reale che, mentre in questo i fenomeni dipendono semplicemente dalla volontà di Dio e non hanno alcun legame naturale con la natura delle sostanze create, al contrario secondo Leibnitiz essi devono essere spiegabili per la natura di queste sostanze. Ma al fondo, tanto per Malebranche, quanto per Leibnitz e tutti gli altri filosofi che ammettono la dottrina della *creazione continua*, è Dio che è la causa universale dei fenomeni.

Digitized by Google

necessarie nel senso che, se non per noi, per quello almeno che potesse intendere la cosa perfettamente, la supposizione di leggi diverse e di una natura diversa da quelle che effettivamente esistono, condurrebbe ad un' impossibilità logica, ad una contraddizione finale. Una tale supposizione in effetto riuscirebbe ad ammettere che o le cose, nella loro esistenza, non dipendono da Dio, o Dio, producendole, non ha scelto « il miglior piano possibile, » e quindi non ha agito « della maniera più perfetta: » ma l'una e l' altra cosa sono logicamente impossibili e contradditorie, perchè da una parte, non si può, senza contraddizione, non ammettere l' esistenza di Dio (argomento ontologico), e dall'altra parte ammesso Dio, cioè l' Essere infinitamente perfetto, non si può, senza contradizione, non ammettere pure che ogni cosa dipende da lui (fra le sue perfezioni essendovi una potenza infinita), e che egli deve agire della maniera più perfetta (e per conseguenza scegliere il meglio), perchè tutto ciò segue necessariamente dal suo concetto.

Noi vediamo così che la distinzione delle verità in necessarie e contingenti—le une fondate sul principio di contraddizione, e le altre su quello della ragion sufficiente—non può avere, nel sistema di Leibnitz, che un valore relativo. È evidente infatti che tutte le verità razionali o a priori sono, per questo stesso titolo, delle verità *necessarie:* per tutti i filosofi, verità a priori equivale a verità *necessaria*, ed anche per lo stesso Leibnitz (1), quando egli non ha l' intenzione di marcare la differenza tra la necessità *cieca* delle verità matematiche o logiche e la necessità fisica fondata sulla necessità morale della scelta della saggezza. Di più, secondo i principii di Leibnitz, la distinzione tra verità a priori e verità a posteriori non

(1) V. i l. indicati nella prima nota.

Digitized by Google

esiste che per la limitazione della nostra intelligenza: per se stesse, tutte le verità sono conoscibili *a priori;* per la stessa intelligenza limitata dell'uomo, non vi ha un limite fisso che segni sin dove s' estenda la possibilità di conoscere il reale *razionalmente*; perciò l'esser poste al di là o al di qua dei limiti della nostra vista intellettuale non può apportare nelle cose stesse una differenza obbiettiva, qual è, almeno secondo i metafisici, quella tra il contingente e il necessario. La stessa distinzione tra verità fondate sul principio di contraddizione e verità fondate sul principio di ragion sufficiente, svanisce, in ultima analisi, secondo i presupposti di Leibnitz: il principio di contraddizione è il fondamento ultimo, tanto del principio di ragion sufficiente (1), quanto delle verità fondate su questo principio. Ciò non segue soltanto dalle considerazioni precedenti sulla dottrina del migliore dei mondi possibili, ma ancora dalla dottrina psicologica di Leibnitz, che ammette che tutte le verità *razionali* sono dimostrabili (col metodo sillogistico) (2), che non vi hanno altri principii immediati che le verità identiche (3), e che così i principii d' indentità e di contraddizione sone la base unica di tutte le conoscenze a priori. V' ha chi crede, è vero, che Leibnitz deriva dal principio di contraddizione, non tutte le verità a priori, ma quelle sole ch'egli chiama necessarie nel senso stretto, quali le proposizioni della matematica pura: ma questa interpretazione sembrerà una limitazione arbitraria del vero pensiero

(1) *Epist. ad R. P. Des Bosses* 8 febbr. 1711 (Dutens, t. 2, p. 1, pag. 292), *Risp. alla 4 Replica di Clarke* 130, *Osserv. sul lib. di King.* 14, ecc.

(2) *Osserv. sul lib. di King.*, n. 5, *De cognitione, veritate et ideis.* Dut., t. 2, p. 1, 17, ecc.

(3) *N. S. sull'int. um.*, 1, 4, c. 2, § 1, c. 3, § 9, ecc.

Digitized by Google

di Leibnitz, specialmente se si rifletterà che, come abbiamo visto nel Saggio 1. (1), questa frazione della scuola psicologica apriorista, la quale ammette che le verità a priori sono *analitiche* o fondate sul principio di contraddizione, e che si riattacca a Leibnitz, ha per motivo della sua dottrina di spiegare questa moltiplicità di necessità del pensiero che l' altra frazione della scuola, quella che Mill chiama intuizionista, ammette come primordiali, senza renderne alcuna ragione. Questa spiegazione non può essere limitata ai soli assiomi matematici, ma deve estendersi a tutte le pretese verità assiomatiche o necessità del pensiero; ciò che ha per conseguenza di ammettere che tutte le conoscenze che ne derivano, cioè tutte le verità a priori, sono fondate sui principii d' identità e di contraddizione, o, come s' incominciò a dire dopo Kant, sono *analitiche*. Così, secondo il sistema di Leibnitz, questa necessità per cui le cose devono essere così come sono e non altrimenti, è, al fondo, una necessità *logica*; l'incatenamento reale delle cose è costituito da un incatenamento logico di ragioni: la filosofia leibnitziana preparava il terreno, dal quale poi germinarono i sistemi di Fichte, di Schelling, di Hegel, in cui il movimento logico delle idee viene identificato alla genesi delle cose stesse.

Naturalmente vi ha per Leibnitz la stessa difficoltà che per Malebranche: il legame razionale e necessario ch'egli stabilisce tra le cause e gli effetti fisici non può essere chiamato una causazione *efficiente* nel senso stretto della parola: nel sistema dell' armonia prestabilita non vi hanno altre cause efficienti, in questo senso, che Dio, come causa universale, e le monadi, come cause semplicemente ciascuna dei propri cangiamenti. Sotto questo aspetto, la spiegazione leibnitziana della natura è una

(1) Cap. 3 e 4.

Digitized by Google

spiegazione *volizionale*, secondo cui ogni essere è esso stesso la causa spontanea dei propri movimenti, e Dio è la causa della coordinazione regolare dei movimenti di tutti gli esseri. Ma la spiegazione leibnitziana essendo inoltre una spiegazione *apriorista*, anche le cause fisiche possono sotto questo aspetto essere chiamate (nel nostro senso più lato) cause *efficienti*, in quanto vi ha una ragione a priori per cui sono legate coi loro effetti (1): in questo senso tutte le causazioni sono *efficienti*, tanto le fisiche quanto le iperfisiche, tanto l'azione di un corpo su di un altro o tra l'anima e il corpo quanto le azioni immanenti delle monadi e l'azione creatrice della Monade suprema, perchè per tutte vi ha una ragione a priori che può spiegare perchè «ciò deve esistere così e non altrimenti.»

§ 7. — Con *Locke* la metafisica apriorista volge all'agnosticismo e allo scetticismo. Le speculazioni di Locke sulla natura della conoscenza, i suoi limiti e i gradi della certezza, quantunque le sue ricerche sull'origine delle idee, il suo sensismo, le abbiano fatto passare in seconda linea, costituiscono non per tanto, nel pensiero dell'autore, l'oggetto principale del *Saggio sull' intendimento umano* (2). Questa teoria della conoscenza è fondata sul presupposto della filosofia apriorista, cioè che una conoscenza assoluta, adequata, delle leggi delle cose sarebbe una conoscenza a priori, che lo spirito tirerebbe, non dall' osservazione dei fatti esteriori, ma dalla contemplazione e la comparazione delle sue proprie

(1) Una cosa si dice che agisce su di un'altra, in quanto «si trova in essa ciò che serve a rendere ragione a priori di ciò che accade nell'altra» (Monad. 50). Del resto è alle cause fisiche che Leibnitz dà specialmente il nome di cause efficienti.

(2) V. *Preambolo*.

Digitized by Google

idee. Locke è senza dubbio uno dei promotori della filosofia dell' esperienza: ma se egli inculca il metodo sperimentale, è perchè crede che i limiti stretti, dentro cui è circoscritta l'intelligenza umana, non le permettono di conseguire la conoscenza perfetta, cioè la conoscenza a priori, che sola potrebbe dare al bisogno che ha di conoscere, una soddisfazione reale.

Locke definisce la *conoscenza* la « percezione della convenienza o legame o della disconvenienza o opposizione tra due idee ». Questa convenienza o disconvenienza può essere percepita, sia comparando immediatamente le due idee l'una con l'altra, e allora la conoscenza è *intuitiva*—è così che lo spirito vede che il bianco non è il nero, che un cerchio non è un triangolo, che tre è uguale a due più uno — sia mediante l' intervenzione di una o più altre idee, che lo spirito paragona tra di loro e con quelle di cui vuole scoprire la convenienza o la disconvenienza, e allora la conoscenza è *dimostrativa* — così lo spirito, non potondo conoscere l'eguaglianza dei tre angoli di un triangolo a due retti, *intuitivamente*, comparando insieme i tre angoli del triangolo e due retti, è obbligato di servirsi di altri angoli a cui i tre angoli del triangolo siano eguali, e trovando che questi sono eguali a due retti, egli conosce perciò *dimostrativamente* che i tre angoli di un triangolo sono pure eguali a due retti (1). Ma il fondamento ultimo della conoscenza è sempre l'*intuizione*, anche nella conoscenza dimostrativa, perchè, a ciascun grado della deduzione, la connessione delle idee, la loro convenienza o disconvenienza, è percepita d' una maniera intuitiva (2). Ecco dunque i due gradi della nostra conoscenza: l'*intuizione* e la *dimostrazione*. Ciò che non può rapportarsi all' uno dei due, è fede

(1) L. 4 c. 1 § 2, c. 2 § 1, 2, c. 3 § 1-4, c. 17 § 14-18, ecc.
(2) L. 4 c. 2 § 1, c. 3 § 4, c. 15 § 1, 3, c. 17 § 15, ecc.

Digitized by Google

o *opinione*, e non *conoscenza*, almeno riguardo a tutte le verità generali (1). « Quando le idee di cui noi percepiamo la convenienza o la disconvenienza, sono astratte, la nostra conoscenza è universale. Perchè ciò che è conosciuto di questa sorta di idee generali, sarà sempre vero di ciascuna cosa particolare, in cui questa essenza, cioè quest'idea astratta, si trova racchiusa; e ciò che è una volta conosciuto di quest'idee, sarà continuamente ed eternamente vero. Così per ciò che è di tutte le conoscenze generali, è nel nostro spirito che noi dobbiamo cercarle e trovarle unicamente, e non è che la considerazione delle nostre proprie idee che ce le fornisce. » (2)

Che la conoscenza a priori sia per Locke la sola conoscenza adequata, quella in cui si ha, per dir così, la concidenza tra l'intelligenza e l'intelligibile, lo indica già questa circostanza, ch' egli non accorda il nome di *conoscenza* che alla intuitiva e alla dimostrativa: la conoscenza sperimentale, induttiva, non è per lui una *conoscenza*. Locke suppone che vi hanno sempre nelle cose stesse delle connessioni *necessarie* e *razionali*, cioè percettibili a priori, sia che il nostro spirito possa o no averne la percezione attuale. Così egli definisce la verità: la denotazione in parole della convenienza o disconvenienza delle idee, quale essa è realmente (3). Nel giudizio o l'opinione — facoltà che ci è stata data per supplire al difetto della vera conoscenza, cioè della conoscenza a priori — lo spirito suppone che le idee convengano o disconvengano: egli non vede la convenienza o disconvenienza delle idee, ma presume che vi sia (4).

(1) L. 4 c. 2 § 14.
(2) L. 4 c. 3. 31.
(3) L. 4 c. 5 § 9.
(4) L. 4 c. 14 § 3, 4.

Digitized by Google

Pare da ciò che Locke consideri la convenienza e disconvenienze delle idee — cioè le loro connessioni e incompatibilità *necessarie* e razionali ossia intelligibili a priori — come una proprietà *obbiettiva* delle idee stesse, che esiste sia che noi possiamo scoprirla o no, della stessa maniera che i rapporti fra le grandezze esistono, sia che noi le abbiamo misurate o no; e che egli ammetta che questa proprietà deve trovarsi sempre nelle idee, tutte le volte che vi ha una congiunzione costante o un'incompatibilità tra i fatti che queste idee rappresentano. Questa proprietà noi la percepiamo nella cocoscenza a priori, cioè intuitiva o dimostrativa, di una verità generale; nella conoscenza a posteriori o induttiva non la percepiamo, ma siamo ridotti a *presumerla*.

La limitazione della nostra conoscenza a priori prova la limitazione delle nostre facoltà conoscitive «nello stato di mediocrità in cui esse si trovano in questa vita» (1). Tutte le conoscenze generali sul reale si riducono insomma per Locke a sapere che tali proprietà coesistono costantemente con tali altre proprietà in un soggetto comune, poichè l'idea che noi abbiamo di ciascuna specie di esseri, di ciascuna *sostanza*, è l'idea di un gruppo di proprietà o di attributi che coesistono costantemente in uno stesso soggetto (proprietà che per la massima parte sono le potenze *attive* e *passive* delle sostanze, cioè la loro capacità di modificare d'una certa maniera altre sostanze o di esserne modificate) (2). Una conoscenza a priori delle leggi delle cose sarebbe dunque la conoscenza di una dipendenza naturale, di una connessione *necessaria e razionale*, fra le proprietà coesistenti il cui complesso costitusce la

(1) L. 4 c. 12 § 10, c. 14 § 2, c. 17 § 14, ecc.

(2) L. 2. c. 23, l. 4, c. 1 § 3-7, c. 3 § 9 e sgg., c. 6, § 7 e sgg., ecc.

Digitized by Google

nozione che noi abbiamo di ciascuna sostanza, di ciascun genere di esseri. Questa dipendenza o connessione noi non possiamo vederla secondo Locke che in rarissimi casi, ma egli non dubita che essa non esista (se la coesistenza è realmente costante) anche quanto noi non possiamo scoprirla (1). Siccome un legame *comprensibile* (nel senso metafisico) tra i fatti suppone, secondo la metafisica apriorista, una connessione a priori tra le idee di questi fatti, così la mancanza di una visibile connessione a priori tra le idee (immediata o mediata) vuol dire, per Locke, che la congiunzione tra i fatti corrispondenti, quantunque costante, è incomprensibile (2); e questa incomprensibilità importa naturalmente per lui, come per tutti i metafisici, che vi ha là qualche cosa che noi non conosciamo, e che, se la conoscessimo, ci farebbe *comprendere* come e perchè i fatti sono congiunti. Per conseguenza Locke ammette la dottrina che noi non conosciamo l'*essenza reale* delle cose. Egli distingue l'*essenza reale* e l'*essenza nominale*. L'essenza nominale è il complesso delle note che costituiscono il concetto di ciascun genere (3). L'essenza reale è il fondamento delle proprietà che appartengono al genere, il principio da cui esse derivano, in altri termini, ciò che, se fosse conosciuto, spiegherebbe come e perchè queste proprietà coesistono le une con le altre, come e perchè sono unite in uno stesso soggetto (4). Ciò che prova che l'essenza reale delle sostanze non è la loro essenza

(1) L. 4 c. 3 § 11, 12, 16, c. 6, § 7, 10 ecc.

(2) Comprendere o no una causazione equivale per Locke a potere scoprire o no una connessione a priori tra l'idea della causa e quella dell'effetto. V. l. 4 c. 3 § 13, § 28-29, nota di Coste al § 6, ecc.

(3) L. 3 c. 3 § 15, c. 6 § 2, ecc.

(4) L. 2 c. 23 § 3, c. 31 § 13, l. 3 c. 3 § 15, c. 6 § 2, 3, 6, 9. c. 9 § 12, c. 10 § 21, l. 4 c. 4 § 12, c. 6 § 15, ecc.

Digitized by Google

nominale, ma qualche cosa di sconosciuto, è che noi non vediamo alcuna connessione tra le loro proprietà, non comprendiamo come e perchè queste proprietà coesistono o sono unite in uno stesso soggetto, non possiamo dedurle a priori dall'essenza nominale, (dal concetto) della sostanza (1). Là dove l' essenza nominale e l'essenza reale s'identificano (ciò che non avviene mai nelle sostanze, ma soltanto nei *modi)*, come p. e. nelle figure geometriche, noi possiamo dedurre a priori da un piccolo numero di proprietà che facciamo entrare nella definizione o nel concetto della cosa, tutte le altre proprietà che ad essa appartengono (2). « Ma nella ricerca che noi facciamo per perfezionare la conoscenza che possiamo avere delle sostanze, la mancanza d'idee necessarie per seguire questo metodo ci obbliga di prendere un tutt' altro cammino. Qui noi non aumentiamo la nostra conoscenza, come nei *modi* di cui le idee astratte sono le essenze reali così bene che le nominali, contemplando le nostre proprie idee, e considerando i loro rapporti e le loro corrispondenze . . . . . Donde segue evidentemente, a mio avviso, che le sostanze non ci forniscono molte conoscenze generali, e che la semplice contemplazione delle loro idee astratte non ci condurrà molto avanti nella ricerca della verità e della certezza. Che bisogna dunque che noi facciamo per aumentare la nostra conoscenza riguardo agli esseri sostanziali? Noi dobbiamo prendere qui una via direttamente contraria; perchè non avendo alcuna idea delle loro essenze reali, noi siamo obbligati di considerare le cose stesse quali esse esistono, invece di consultare i nostri propri pensieri. L'esperienza deve istruirmi in quest' occasione di ciò che la ragione non

(1) L. 2 c. 31 § 6, c. 32 § 24, l. 3 c. 6 § 9, ecc.
(2) L. 3 c. 3 § 18, c. 5 § 14, c. 11 § 16, l. 4 c. 12 § 8-9, ecc.

Digitized by Google

potrebbe appendermi; e non è che per delle esperienze che io posso conoscere certamente quali altre qualità coesistono con quelle della mia idea complessa. » (1).

L'*essenza reale* (ch'egli chiama pure *costituzione reale)* di una sostanza, di un genere di esseri reali, è dunque per Locke un principio sconosciuto, e inconoscibile, dal quale, se lo conoscessimo, noi potremmo dedurre, per il solo ragionamento, senz'alcun soccorso dell'esperienza, tutte le proprietà che noi conosciamo o possiamo conoscere del genere (2). Per le diverse specie dei corpi, l'essenza reale è la costituzione interione delle loro parti insensibili (3): così è da questa diversa costituzione che derivano e potrebbero essere dedotte tutte le proprietà osservabili che appartengono ai diversi corpi, le quali consistono quasi unicamente, come abbiamo detto, nelle loro potenze *attive* e *passive*, tra le quali bisogna pure contare le proprietà sensibili *(secondarie)* che non sono nei corpi stessi che delle potenze d' impressionare d'una certa maniera i nostri sensi. Locke oppone questa dottrina a quella degli scolastici delle *forme sostanziali:* vi ha tra le due dottrine sulle essenze delle sostanze materiali questa differenza capitale, che mentre, secondo i peripatetici, ciascuna specie di sostanze ha una natura propria, ed è governata da leggi proprie, irriduttibili alle leggi generali della materia e del movimento, invece Locke ammette, con la maggior parte dei filosofi moderni, la teoria meccanica, che spiega le proprietà speciali delle cose per le leggi generali del mondo materiale. Ma se

(1) L. 4 c. 12 § 9.

(2) V. oltre il luogo riportato e quelli citati nelle due note precedenti, l. 2 c. 31 § 10-11, l. 3 c. 11 § 22-23, l. 4 c. 6. § 11, 15, c. 12 § 12, ecc.

(3) L. 2 c. 31 § 6, l. 3. c. 3. § 17-18, c. 6 § 2, c. 6 § 6. l. 4 c. 3 § 11, 25, c. 6 § 7, 9, ecc.

Digitized by Google

la dottrina di Locke sulle essenze delle diverse specie dei corpi è un risultato della teoria meccanica, non bisogna credere perciò che tutta la sua dottrina sulle *essenze reali* si riduca a una semplice applicazione di questa teoria. Quest' incognita che, secondo Locke, risiede nell'interno di una massa d'oro, e che, se divenisse cognita, sarebbe il principio, da cui potrebbero dedursi tutte le qualità e le maniere di agire e di patire di questa porzione di materia, non consiste unicamente per lui nella grandezza, figura, posizione reciproca e le altre (se pure bisogna aggiungere delle altre) proprietà *primarie* delle particole (1). Se è la costituzione delle sue parti insensibili che Locke chiama l'essenza reale dell' oro, ciò è perchè è per essa che, secondo lui, questa porzione di materia è oro, ed è da essa che dipendono tutte le qualità e le potenze che sono proprie dell'oro:

(1) L'ipotesi che le proprietà dei corpi derivano e potrebbero dedursi dalla costituzione delle loro parti insensibili, è evidentemente, per Locke, un'applicazione particolare del principio, generale che le proprietà delle cose derivano e potrebbero dedursi dalla loro essenza reale. Ciò è tanto vero che egli non accorda a quest'ipotesi che una certezza inferiore a quella della dottrina di una essenza reale sconosciuta: le proprietà dei diversi corpi dovendo certamente derivare da qualche principio sconosciuto, il più probabile è che questo principio sia la costituzione delle loro parti insensibili (V. l. 4 c. 3 11, ib. 16, ecc.) Il presupposto della dottrina dell' *essenza reale*, che vi ha per ciascuna sostanza un principio, dal quale, se fosse possibile di conoscerlo, potrebbero dedursi tutte le proprietà di questa sostanza, regge anche, secondo Locke, nell'ipotesi che l'essenza delle diverse specie di corpi si concepisca in un modo diverso da quello in cui egli stesso la concepisce (costituzione delle parti insensibili), per esempio nel modo in cui la concepiscono gli scolastici: anche in questo caso, bisognerebbe ammettere che tutte le proprietà della specie potrebbero dedursi a priori dall'essenza (l. 2 c. 31 6, l. 3 c. 6 19, l. 4 c. 6. 5, ecc.)

Digitized by Google

ma oltre queste vi hanno le qualità e le potenze che l'oro ha in comune con gli altri corpi, in altri termini tutte le qualità e potenze la cui collezione costituisce il genere (la sostanza) *corpo* o *materia*. Questa collezione di proprietà suppone, secondo i presupposti di Locke, una causa della loro unione, qualche cosa che potrebbe spiegare perchè le une coesistono con le altre, un principio, infine, da cui tutte potrebbero dedursi. Ciò che si è detto della collezione di proprietà che costituisce, per la nostra conoscenza, la sostanza *corpo*, deve dirsi similmente della collezione di proprietà che costituisce la sostanza *spirito*. Per una conoscenza razionale delle stesse proprietà distintive dell'oro, non basterebbe di conoscere l'*essenza reale* dell'oro, la costituzione delle sue parti insensibili, se noi non conoscessimo inoltre il principio, da cui derivano le qualità e le maniere d' agire e di patire, tanto della materia quanto dello spirito. Questa conoscenza razionale in effetto supporrebbe che noi conoscessimo (razionalmente, cioè a priori) la connessione tra le proprietà sensibili dell' oro e questa costituzione delle sue parti sensibili: ma perciò dovremmo conoscere (sempre a priori) tutte le maniere di agire e di patire della materia, e la connessione che vi ha tra i movimenti della materia e le sensazioni che essi occasionano nello spirito (1). Ciò che sarebbe impossibile, nella ignoranza del principio, dal quale potrebbero dedursi le potenze e le operazioni, sia della materia, sia dello spirito. Così al di là dell' essenza reale che possiamo chiamare *fisica* (la costituzione delle parti insensibili dei corpi), Locke ammette un' essenza reale, che possiamo chiamare *metafisica*: è l' essenza o costituzione interiore sconosciuta della materia e dello spirito, che naturalmente egli conclude dalla incomprensibilità

(1) L. 4 c, 3 § 11-12, 28-29, c. 6 § 7, 10, 13-14, ecc.

Digitized by Google

delle potenze e operazioni di queste due sostanze (1), e che, conformemente alla sua dottrina generale sulla essenza reale, egli deve concepire come il principio di tutte le loro proprietà, la cui conoscenza, se fosse possibile, trasformerebbe la conoscenza di queste proprietà da empirica in a priori.

Qui ci troviamo in presenza di un' altra dottrina *trascendente* di Locke, quella della *sostanza*, dottrina i cui veri motivi noi siamo ridotti a congetturare, poichè le spiegazioni dell'autore a questo riguardo sono, a mio credere, assai insufficienti. Locke ammette che, nelle nostre idee delle sostanze, vi ha, oltre il complesso delle loro proprietà o attributi, l'idea oscura di un *quid* sconosciuto, in cui queste proprietà ineriscono, ed è questo *quid* che egli chiama, nel senso stretto, la *sostanza*. Se noi gli domandiamo perchè bisogni ammettere questa entità trascendente, egli risponde che questi attributi noi non potremmo concepirli senza *qualche cosa* a cui essi ineriscano; il che significa semplicemente che vi ha una necessità mentale che ci forza ad ammettere questa *qualche cosa*. Ma per far sentire questa necessità mentale a quelli che non l'avvertono, e ritengono semplicemente che una sostanza è il complesso dei suoi attributi (questa estensione, questa forma, questo colore, ecc.) avrebbe bisognato qualche spiegazione. Tuttavia Locke aggiunge un'altra indicazione: la *sostanza* non è solamente il *substratum* a cui le qualità ineriscono, ma è anche ciò da cui queste qualità risultano, ciò che costituisce il loro legame, che è la causa della loro unione o della loro coesistenza in uno stesso soggetto (2). Questo ci mostra che la dottrina della *sostanza* è legata a quella dell' *essenza reale*, e che, secondo Locke, è la na-

(1) L. 2 c. 23 § 22-23, l. 3 c. 6 § 3, l. 4 c. 3 § 23, ecc.
(2) L. 2 c. 23 § 1. 6. l. 3 c. 6 § 21. ecc.

Digitized by Google

tura della *sostanza*, del *substratum* sconosciuto delle qualità, che è il principio ultimo da cui queste derivano e potrebbero dedursi. Vi hanno nondimeno delle ragioni per credere che la funzione del concetto trascendente della *sostanza*, in Locke, non sia unicamente questa, di darci una rappresentazione delle cose tale che si concepisca come esse possano conformarsi alla condizione che loro impone il principio della metafisica *apriorista*, alla condizione cioè che le loro leggi siano conoscibili a priori (per un'intelligenza che fosse adequata all' intelligibile). Per la *sostanza* dello spirito almeno, non potrebbe dubitarsi che Locke non obbedisca alla tendenza naturale che ci spinge ad immaginare un *substratum*, un *quid* permanente, a cui gli stati della coscienza ineriscano, dopo che abbiamo ammesso la separabililà dello spirito dal corpo (1). In quanto alla *sostanza* della materia, l' asserzione sì spesso ripetuta che noi non possiamo concepire le qualità tutte sole, senza qualche cosa a cui esse ineriscano, fa pensare che Locke ha probabilmente intraveduta la grande difficoltà del concetto ordinario della materia, difficoltà che consiste in questo, che, dopo aver soppresso le proprietà sensibili (secondarie), ciò che resta del corpo — l' estensione secondo gli uni, l'estensione e l'impenetrabilità secondo gli altri — non è che un' astrazione, che è impossibile di rappresentarci come qualche cosa di concreto e di per sè esistente, e che forza perciò il metafisico a trascendere l'esperienza, per avere un che di concreto in cui quest'astrazione possa inesistere. Ma questa è una quistione che appartiene alla parte II.

Sin qui dell' agnosticismo di Locke: passiamo ora al suo scetticismo, che è il lato della sua teoria della conoscenza, su cui egli insiste di più, e per cui egli può considerarsi come il precursore di Hume.

(1) V. *Append. alla I parte*, c. 2.

Digitized by Google

Dal principio che la conoscenza assoluta, adequata, delle leggi delle cose, la sola che meriti il nome di conoscenza, è la conoscenza a priori, cioè intuitiva o dimostrativa, Locke ne conclude che l' esperienza, l'induzione, non può dare delle conoscenze generali che siano certe. In effetto, l' evidenza delle conoscenze induttive è inferiore a quella delle conoscenze a priori: ne segue, se le conoscenze a priori sono le sole adequate, che la loro certezza è la sola adequata, e che la certezza delle conoscenze induttive non è adequata, non è *certezza*, come queste conoscenze non sono *conoscenze*. Il risultato di questo corollario del principio della metafisica apriorista, associato con la convinzione che le leggi del reale non possiamo conoscerle che per l'esperienza, è l'incertezza della nostra conoscenza generale sugli esseri reali.

Per mostrare quest'incertezza il ragionamento di Locke è sempre lo stesso: perchè si possa assicurare che vi ha tra due fatti un legame costante, è necessario di percepire una connessione a priori, per intuizione o per dimostrazione, tra le idee di questi fatti; questa connessione non la vediamo quasi mai; dunque non possiamo quasi mai assicurare che vi ha tra due fatti un legame costante. Siccome ciò che noi conosciamo degli esseri reali si riduce per Locke, come abbiamo detto, alla coesistenza d'un complesso di proprietà o attributi in uno stesso soggetto, così le nostre conoscenze generali sul reale si riducono a sapere quali altri attributi (qualità o potenze) coesistono o no costantemente con quelli che costituiscono già i nostri concetti, o come dice Locke, le nostre idee complesse, delle cose, vale a dire con quelli ehe entrano nei significati dei nomi dei generi, e che noi supponiamo trovarsi nelle cose, quando le chiamiamo con questi nomi. Ora questa parte della scienza umana è, dice Locke, « molto limitata, e si riduce pressochè a

Digitized by Google

niente. La ragione di ciò è che le idee semplici che compongono le nostre idee complesse delle sostanze, sono di tal natura che esse non portano con sè alcun legame visibile e necessario o alcuna incompatibilità con alcun' altra idea semplice, di cui vorremmo conoscere la coesistenza con l' idea complessa che già abbiamo» (1). «In verità alcune poche delle qualità primarie (dei corpi) hanno una dipendenza necessaria e un visibile legame fra di loro; così la figura suppone necessariamente l' estensione, e la recezione o la comunicazione del movimento per via d'impulsione suppone la solidità. Ma quantunque vi sia una tale dipendenza tra queste idee, e forse tra alcune altre, ve ne ha per tanto sì poche che abbiano una connessione visibile, che noi non potremmo scoprire per intuizione o per dimostrazione che la coesistenza di pochissime qualità che si trovano unite nelle sostanze; di sorta che per conoscere quali qualità sono racchiuse nelle sostanze, non ci resta che il semplice soccorso dei sensi . . . . . Così quantunque noi vediamo il color giallo, e troviamo, per esperienza, il peso, la malleabilità, la fusibilità e la fissità unite in un pezzo d' oro; con tutto ciò, poichè niuna di queste idee non ha alcuna dipendenza visibile o alcun legame necessario con un'altra, noi non potremmo conoscere certamente che là, dove si trovano quattro di queste idee, la quinta deve esservi pure, per quanto probabile sia ch' essa vi è effettivamente; perchè la più grande probabilità non importa mai certezza, senza la quale non può esservi alcuna vera conoscenza» (2) «*Ogni oro è fisso*, è una proposizione di cui non possiamo conoscere certamente la verità . . . . . Se si prende la parola oro per

(1) L. 4 c. 3 par. 10.
(2) L. 4 c. 3 § 14.

Digitized by Google

una specie determinata dalla sua essenza nominale; che l'essenza nominale sia p. e. l'idea complessa d'un *corpo* d'un *certo colore giallo*, *malleabile*, *fusibile e più pesante* che alcun altro corpo conosciuto; . . . . . alcun'altra qualità non può essere universalmente affermata o negata con certezza dell'oro, se non ciò che ha con questa essenza nominale una connessione o un'incompatibilità che si può scoprire. La fissità, p. e., non avendo alcuna connessione necessaria col colore, il peso o alcun'altra idea semplice che entra nell'idea complessa che noi abbiamo dell'oro, o con questa combinazione l'idee prese insieme, è impossibile che noi possiamo conoscere certamente la verità di questa proposizione: *Che ogni oro è fisso* — Come non si può scoprire alcun legame tra la fissità e il colore, il peso e le altre idee semplici dell'essenza nominale dell'oro che noi veniamo di proporre; così se noi facciamo che la nostra idea complessa dell'oro sia un corpo giallo, fusibile, duttile, pesante e fisso, noi saremo nella stessa incertezza riguardo alla sua capacità di essere disciolto nell'acqua regia, e ciò per la stessa ragione, perchè, per la considerazione delle idee stesse, noi non possiamo mai affermare o negare con certezza di un corpo di cui l'idea complessa racchiude il color giallo, un gran peso, la duttilità, la fusibilità e la fissità, ch'esso può essere disciolto nell'acqua regia; e così del resto delle sue altre qualità. Io vorrei ben vedere un'affermazione generale su qualche qualità dell'oro, di cui si possa essere certamente sicuri che è vera. Senza dubbio mi si replicherá subito: ecco una proposizione universale affatto certa, *ogni oro è malleabile.* A che io rispondo: Questa è, ne convengo, una proposizione certissima, se la malleabilità fa parte dell'idea complessa che la parola *oro* significa. Ma tutto ciò che si afferma dell'*oro* in questo caso, è che questo suono significa

Digitized by Google

un' idea nella quale è racchiusa la malleabilità; specie di verità e di certezza in tutto simile a quest' affermazione *Un centauro è un' animale a quattro piedi.* Ma se la malleabilità non fa parte dell'essenza specifica significata dalla parola *oro*, è visibile che quest' affermazione *ogni oro è malleabile* non è una proposizione certa; perchè che l'idea complessa dell'oro sia composta di tali altre qualità che vi piacerà supporre nell' oro, la malleabilità non parrà dipendere da quest'idea complessa, nè derivare da alcuna idea semplice che vi sia racchiusa» (1) Locke distingue le proposizioni in reali o istruttive e verbali o frivole. Queste ultime sono le proposizioni che Kant chiamò analitiche, cioè quelle in cui l' idea dell' atributo era già compresa nell' idea del soggetto: così se per la parola *oro* s' intende un corpo giallo, pesante, fusibile, e malleabile, dicendo: *ogni oro è malleabile*, la proposizione sarà certa ma *frivola*, essa volgerà semplicemente sul significato del nome, senza estendere per niente la nostra conoscenza sulle cose. Ma se la malleabilità non è compresa nell' idea significata dal nome che fa da soggetto, se la proposizione *ogni oro è malleabeli* è sintetica, allora la proposizione è reale o istruttiva, ma non è certa. Ora « siccome noi non abbiamo che poco o punto conoscenza delle combinazioni d'idee semplici che esistono insieme nelle sostanze che per il mezzo dei nostri sensi (i quali non danno certezza che del particolare), noi non potremmo fare sul loro soggetto alcuna proposizione universale che sia certa, al dì là del termine a cui le loro essenze nominali ci conducono; e siccome queste essenze nominali non si estendono che a un piccolo numero di verità, pochissimo importanti, avuto riguardo a quelle che dipendono dalle loro costituzioni reali, ne segue

(1) L. 4 c. 6 § 8 e 9.

Digitized by Google

che le propósizioni generali che si fanno sulle sostanze, sono per la più parte frivole, se sono certe; e che se sono istruttive, sono incerte e di tal natura che noi non possiamo avere alcuna conoscenza della loro verità reale, qualunque sia il soccorso che delle osservazioni costanti e l'analogia possano fornirci per fare delle congetture» (1). «Le idee complesse che i nomi che noi diamo alle specie delle sostanze significano, sono delle collezioni di certe qualità che noi abbiamo osservate coesistere in un *substratum* sconosciuto che chiamiamo *sostanza*. Ma noi non potremmo conoscere certamente quali altre qualità coesistono necessariamente con tali conbinazioni; a meno che non potessimo scoprire la loro dipendenza naturale, di cui non potremmo portare la conoscenza molto avanti rispetto alle loro *prime qualità*. E per tutte le loro *seconde qualità*, noi non vi possiamo assolutamente scoprire alcuna connessione, primo perchè non conosciamo le costituzioni reali delle sostanze da cui dipende in particolare ciascuna *seconda qualità*; e secondo perchè, supposto che ciò ci fosse conosciuto, non potrebbe servirci per una conoscenza universale, ma solo per una conoscenza sperimentale, non potendo estendersi con certezza al di là d'un tale o d'un tal altro esempio, perchè il nostro intendimento non potrebbe scoprire alcuna connessione immaginabile tra una seconda qualità e una modificazione qualsiasi d'una delle *prime qualità*. Ecco perchè non si possono fare sulle sostanze che pochissime proposizioni generali che portino con sè una certezza indubitabile» (2). «Io credo per me che fra tutte le seconde qualità delle sostanze, e fra le potenze che vi si rapportano, non se ne potrebbero nominare due di cui la coesistenza

(1) L. 4 c. VIII, § 9.
(2) L. 4 c. VI, § 7.

Digitized by Google

necessaria o l'incompatibilità possa essere conosciuta certamente, fuorchè nelle qualità che appartengono allo stesso senso, le quali s'escludono necessariamente l'una con l'altra. Nessuno, io dico, può conoscere certamente per il colore che è in un certo corpo, qual odore, qual gusto, qual suono o quali qualità tattili esso ha, nè quali alterazioni è capace di fare su altri corpi o di ricevere per loro mezzo. Si può dire la stessa cosa del suono, del gusto, ecc. Siccome i nomi generali di cui ci serviamo per designare le sostanze, significano delle collezioni di idee di questa sorta, non bisogna sorprendersi che noi non possiamo fare con questi nomi che pochissime proposizioni generali d'una certezza reale e indubitabile. Ma pertanto, allorchè l'idea complessa di qualche sorta di sostanza contiene qualche idea semplice di cui si può scoprire la coesistenza necessaria che è tra essa e qualche altra idea; sin là si possono fare delle proposizioni universali che si ha dritto di riguardare come certe: se p. e. alcuno potesse scoprire una connessione necessaria tra la *malleabilità* e il *colore* o il *peso* dell'oro, o qualche altra parte dell'idea complessa che è designata da questo nome, egli potrebbe fare con certezza una proposizione universale sull'oro considerato sotto questo rapporto; e allora la verità reale di questa proposizione *Ogni oro è malleabile* sarebbe così certa come la verità di questa *I tre angoli di ogni triangolo rettilineo sono eguali a due retti* » (1). « Tutta la nostra conoscenza generale è unicamente racchiusa nei nostri propri pensieri, e non consiste che nella contemplazione delle nostre proprie idee astratte. Da per tutto ove noi percepiamo qualche convenienza o qualche disconvenienza fra di esse, noi vi abbiamo una conoscenza generale; di sorta che facendo delle

(1) L. 4 c. VI § 10.

Digitized by Google

proposizioni, o unendo come bisogna i nomi di queste idee, noi possiamo pronunziare delle verità generali con certezza. Ma perchè nelle idee astratte che i nomi generali delle sostanze significano, quando hanno una significazione distinta e determinata, non si può scoprire legame o incompatibilità che con pochissime altre idee; la certezza delle proposizioni universali che si possono fare sulle sostanze è estremamente limitata e difettosa nel principal punto delle ricerche che facciamo sul loro soggetto; e fra i nomi delle sostanze appena ve ne ha un solo (che l'idea che gli si attacca sia ciò che si vorrà), di cui possiamo dire generalmente e con certezza che esso racchiude tale o tal altra qualità che abbia una coesistenza o un'incompatibilità costante con quest'idea per tutto ove essa si trova» (1). Ciò che può fornirci delle proposizioni universali di un'intera certezza «sono solamente le idee che sono unite con la nostra essenza nominale o con alcuna delle sue parti, per dei legami che si possono scoprire. Ma queste idee sono in sì piccolo numero e di sì poca importanza, che noi possiamo riguardare con ragione la nostra conoscenza generale sulle sostanze (io intendo una conoscenza certa) come pressochè niente del tutto—Infine, per concludere (è così che finisce il capitolo sulla verità e la certezza delle proposizioni universali), le proposizioni generali, di qualunque specie esse siano, non sono capaci di certezza, che quando i termini, di cui sono composte, significano delle idee di cui noi possiamo scoprire la convenienza e la disconvenienza secondo che vi è espressa. E quando noi vediamo che le idee che questi termini significano, convengono o non convengono, secondo ch'essi sono affermati o negati l'uno dell'altro, è allora che noi siamo certi della verità o della falsità di queste

(1) L. 4 c. VI § 13.

Digitized by Google

proposizioni. Donde noi possiamo inferire che una certezza generale non può mai trovarsi che nelle nostre idee. Se noi l' andiamo a cercare altrove, nelle esperienze o le osservazioni fuori di noi, allora la nostra conoscenza non si estende al di là degli esempi particolari. È la contemplazione delle nostre proprie idee astratte che sola può fornirci una conoscenza generale (1) ».

Ho voluto esporre con le parole stesse dell' autore le opinioni di Locke sull' incertezza delle conoscenze generali che l'uomo può avere sul mondo reale, perchè questo lato della sua teoria della conoscenza—che non è posto, a mio credere, abbastanza in rilievo nel concetto che il più ordinariamente si ha della filosofia di Locke — ha per noi quest'importanza, che vi possiamo, per dir così, prendere sul fatto (ciò che non sempre si può, quando si cerca la filiazione delle idee nei sistemi filosofici, in consequenza del carattere più o meno incosciente delle inferenze dei metafisici) il rapporto fra lo scetticismo e il sofisma a priori del nostro spirito che è la base della metafisica apriorista. Certamente Locke non è uno scettico *radicale*, come i pirronisti o Hume: lo scettico *radicale* pretende mostrare che è impossibile allo spirito umano di formarsi una concenzione coerente delle cose, ch'esso è condannato ad invilupparsi da per tutto nella contraddizione e nel dubbio, e attacca le credenze naturali dell'uomo, come fa evidentemente Hume, non allo scopo di mostrarne la falsità, e di sostituire ad esse i risultati della riflessione filosofica—ciò che non sarebbe più lo scetticismo—, ma allo scopo di introdurre nello spirito l' incertezza e l'esitazione al soggetto di queste credenze, e quindi di tutto ciò che sembra all'uomo di sapere con più certezza. Locke non fa così: ma nondimeno le sue proposizioni sull'incertezza delle conoscenze

(1) L. 4. c. VI § 15, 16.

Digitized by Google

generali sugli esseri reali sono un vero scetticismo, perchè esse si estendono a tutto il reale, involgendo in una comune incertezza tutta la conoscenza generale, e perciò tutte le conoscenze d' inferenza, che l' uomo ha e può avere del reale, dell'esistente. La fisica, dice Locke, non è una scienza e non è suscettibile di divenirlo: niente di certo, con le facoltà che abbiamo, siamo capaci di sapere dei corpi, e peggio ancora ci troviamo rapporto allo spirito e alle sue operazioni (1). Quando Locke attacca la certezza delle proposizioni generali sulle proprietà delle specie particolari dei corpi, le sue conclusioni potrebbero essere ammesse, sino ad un certo punto, anche dai non scettici: potrebbe ammettersi, per esempio, che non è assolutamente certo che in un corpo, in cui si trova il color giallo e il peso dell'oro, la malleabilità, la fusibilità e la capacità di essere disciolto nell'acqua regia, si devono pure trovare le altre qualità e potenze dell'oro, non essendo contrario a delle uniformità assolutamente stabilite della natura che qualche nuovo corpo venga scoperto, simile in tutto all'oro in un gran numero di proprietà, ma differente nelle altre (2). Ma bisogna guardare, non soltanto alla conclusione di Locke, ma anche al ragionamento per cui la stabilisce. Se Locke nega che si possa affermare generalmente che col colore, il peso e le altre propietà costituenti l'essenza nominale dell' oro coesistano altre proprietà non comprese in questa essenza nominale, è perchè egli non vede alcuna connessione a priori tra le idee di queste ultime e quelle delle prime. Ma lo stesso ragionamento invalida tutte le conoscenze generali che l' uomo ha o può acquistare sulla natura, le quali sono tutte induttive e a posteriori. Così tutte le conoscenze che si hanno o

(1) L. 4 c. 3 § 26, § 29, c. 6 § 14, c. 12 § 10, ecc.
(2) Cfr. Mill *Log.* l. 3 c. 22.

Digitized by Google

potranno aversi delle leggi primitive della natura, quali le leggi del movimento, la coesione della materia, le leggi dell' azione del corpo sullo spirito e dello spirito sul corpo, hanno per Locke la stessa incertezza, per la ragione che sono (o saranno) delle verità induttive, e non a priori (1). Lo scetticismo di Locke è coestensivo al suo agnosticismo: quando un rapporto costante tra i fenomeni sembra *incomprensibile* (nel senso metafisico), egli nega che si possa assicurare la costanza di questo rapporto; l'incomprensibilità del *modo essenziale* e l'incertezza del *modo fenomenale* di produzione dei fenomeni, delle loro leggi, vanno sempre insieme, per Locke; perchè la certezza, egualmente che la *comprensibilità*, d'una verità generale consiste per lui nella sua suscettibilità di essere da noi conosciuta a priori. Ora l'agnosticismo di Locke non può al fondo differire, nella sua estensione, da quello degli altri filosofi che hanno abbracciato lo stesso sistema, per esempio gli odierni positivisti (questo sistema non essendo arbitrario, ma fondato sulla natura stessa della nostra intelligenza): tutti i fenomeni devono così sembrare a Locke incomprensibili (nel modo essenziale della loro produzione), e perciò ancora tutte le leggi dei fenomeni incerte. Locke, è vero, fa menzione, come di casi eccezionali, di alcune verità generali sul reale che noi possiamo conoscere per la visibile connessione tra le idee, a priori (e di cui per conseguenza possiamo essere sicuri): a quelle di cui si parla nei passi che abbiamo riportati, bisogna aggiungere l'impenetrabilità della materia (2), la capacità dei corpi di muovere e di esser mossi per mezzo dell'impulsione, la divisione delle loro parti per conseguenza

(1) V. notevolmente l. 4 c. III. § 29.

(2) L. 4, VII, 5.

Digitized by Google

dell'intrusione di altri corpi (1), e forse alcune altre simili (2). Alcune di queste verità sono di quelle che Locke chiama frivole; tale è l'affermazione che la figura suppone l'estensione; quelle che sono istruttive affer-

(1) L. 4, III. 13.

(2) Al soggetto della comunicazione del movimento per l'impulsione Locke sembra contraddirsi, perchè talvolta ne parla come di una verità a priori (l. c.), talvolta come di un fatto puramente empirico, e quindi incomprensibile e incerto come verità generale (v. l. 2 c. 23 par. 28-29; l. 4 c. 3 par. 29). Quest'apparente contraddizione si spiega per un'osservazione che abbiamo fatto nel cap. IV: quando Locke vede nell'impulsione una verità a priori (e per conseguenza comprensibile e certa), egli pensa al fatto della nostra esperienza prescientifica e familiare, senza tener conto della legge, scoverta dalla scienza, secondo cui la forza passa dal corpo urtante al corpo urtato; ed è quando pensa a questa legge, che egli vede nella comunicazione del movimento dal corpo urtante al corpo urtato una verità empirica (e per conseguenza incomprensibile e incerta).

Questo scambio dei risultati dell'esperienza più familiare per verità a priori non è, in Locke, la sola estensione illegittima che egli dà al dominio dell'apriori. Locke crede che il metodo dimostrativo è applicabile anche fuori della matematica. Ma su questo impiego illegittimo del metodo a priori, ciò che vi ha in lui di preciso si riduce, io credo, all'affermazione che la morale è dimostrabile, e alla sua pretesa di provare dimostrativamente l'esistenza di Dio. La prima di queste due opinioni è una delle forme del concetto della *morale assoluta* di cui parleremo nella parte III: essa non applica il metodo a priori alla conoscenza del reale, di ciò che è (ma di ciò che deve essere), e non appartiene a quella classe di applicazioni a cui attualmente restringiamo la denominazione di metafisica apriorista. In quanto alla pretensione di stabilire l'esistenza di Dio con prove *dimostrative* (e non induttive), essa è evidentemente una conseguenza del principio che non vi ha altra certezza che la intuitiva o la dimostrativa (perchè l'esistenza di Dio non deve essere una cosa incerta).

Digitized by Google

mano dei fatti estremamente familiari. Sicchè noi abbiamo qui uno di quei casi in cui si ha ragione di dire che le eccezioni confermano la regola: la certezza che Locke accorda a queste e simili proposizioni istruttive sul reale, non contraddice al suo scetticismo, anzi vi è logicamente legato, perchè, se Locke nega la certezza di tutte le altre proposizioni generali che possono farsi sul reale (cioè di tutte quelle che sono *evidentemente* di origine empirica, induttiva), è appunto, perchè esse non hanno l' evidenza delle conoscenze aventi per oggetto dei fatti estremamente familiari, evidenza che, per lui come per gli altri filosofi che ammettono il presupposto della metafisica apriorista, è il tipo di quella che si suppone doversi trovare in ogni conoscenza *adequata*.

Le conoscenze delle connessioni più familiari tra i fenomeni, che sono il tipo a cui lo spirito si sforza di assimilare tutte le conoscenze delle connessioni dei fenomeni in generale, hanno, come abbiamo già notato, un grado di evidenza superiore, dovuta all'associazione molto intima tra le idee stabilite dalla frequente ripetizione delle esperienze; ciò che fa che allo scopo principale della metafisica apriorista, quello di spiegare i fenomeni, introducendo fra di essi dei legami necessari e razionali, si aggiunge un altro scopo, quello di apportare in tutto il sistema delle conoscenze questo grado superiore di evidenza, che non si trova mai nelle induzioni scientifiche, ma solo nelle verità intuitive o apparentemente intuitive (le induzioni incoscienti della esperienza più familiare), e in quelle che si deducono da queste, cioè nelle dimostrative. Il filosofo agnosticista, il quale suppone che la conoscenza dell' essenza reale delle cose trasformerebbe la sua conoscenza attuale delle loro proprietà da empirica in a priori, ammette che la realizzazione di quest' ideale di conoscenza, nel tempo stesso che gli darebbe la *spiegazione* delle leggi

Digitized by Google

empiriche dei fenomeni, gli darebbe pure di queste leggi una certezza superiore a quella che attualmente può ottenere dall' esperienza e l'induzione. Ma se il grado di certezza, che l'uomo, limitato com'è alla conoscenza sperimentale, ha o può avere di queste leggi, è necessariamente inferiore alla certezza ch' egli ne avrebbe, se potesse acquistare delle cose una conoscenza *adequata;* la certezza umana, per conseguenza, non è una vera *certezza;* e così il presupposto della metafisica apriorista diviene naturalmente, in un filosofo empirista come Locke, una sorgente di scetticismo. Lo scetticismo di Locke deriva, in ultima analisi, come il suo agnosticismo, dal principio di causalità efficiente; quantunque vi sia una circostanza da cui questo fatto potrebbe essere velato, cioè che i rapporti tra i fenomeni, per la spiegazione dei quali egli immagina delle essenze reali sconosciute, e di cui invalida la certezza come conoscenze generali, vengono classati, non tra i rapporti di sequenza, ma tra quelli di coesistenza. Locke naturalmente ritiene, come tutti i filosofi che ammettono delle essenze reali sconosciute, che è impossibile di conoscere le *cause* e il modo reale di produzione dei fenomeni; e, siccome una legge che è impossibile di scoprire a priori è per lui, non solo incomprensibile, ma anche incerta, così alla incomprensibilità delle causazioni empiriche (semplici uniformità di sequenza) egli aggiunge inoltre la loro incertezza (1). Ora è su questa incomprensibilità e incertezza delle causazioni empiriche che volge, al fondo, l'agnosticismo e lo scetticismo di Locke: sono sovratutto le coesistenze tra le proprietà delle sostanze che Locke dichiara incomprensibili e incerte, ma queste proprietà sono, per la massima parte, delle potenze attive

(1) L. 2 c. 23 § 28, 29, l. 4 c. 3 § 28, 29, ecc.

Digitized by Google

e passive (1), e le loro coesistenze, per conseguenza, delle causazioni. Del resto Locke ammette la teoria meccanica, e questa teoria non riconosce nella natura altre uniformità primitive che delle leggi di causazione.

§ 8. *Condillac.* In Condillac il principio della metafisica apriorista, che una conoscenza adequata del reale sarebbe una conoscenza razionale, si complica con la dottrina psicologica che già abbiamo incontrato in Leibnitz, secondo la quale tutte le verità evidenti per se stesse, e, quindi, tutte le verità razionali, sono delle verità identiche, o in linguaggio più moderno, analitiche (nella III parte vedremo come questa dottrina deriva anch'essa dalla *sofistica naturale* del nostro spirito). Condillac pensa, come Locke, che se delle leggi delle cose noi abbiamo soltanto una conoscenza sperimentale, e non razionale, e perchè l'essenza delle cose ci è sconosciuta. «Poichè mi è noto con evidenza ciò che sia triangolo, ne comprendo la natura, l'essenza, ed in questa posso scoprire tutte le proprietà di tal figura. In egual modo se conoscessi la natura ed essenza dell'oro, in essa scoprirei tutte le di lui proprietà. Il peso, la duttilità, o proprietà che esso possiede di essere ridotto in qualunque forma, e quella anche di resistere al martello, ecc., non sarebbero che la di lui essenza medesima o natura, che si trasformerebbe, e che in queste sue variazioni mi presenterebbe differenti fenomeni; ed io potrei scoprire tutte le proprietà per mezzo d'un raziocinio che non sarebbe altro che un seguito di proposizioni tra loro connesse e della stessa natura (cioè indentiche). Ma non lo conosco in questo modo. . . . . Quando sopra un corpo stabilisco più proposisioni egualmente vere, in ciascuna affermo lo stesso

(1) L. 2 c. 21 § 2, c. 23 § 7-10, 37, c. 31 § 8, 13, c. 32 § 24, l. 3 c. 9 § 13, c. 11 § 22, l. 4 c. 6 § 10, ecc.

Digitized by Google

dello stesso: ma non comprendo alcuna prova reale (cioè alcuna ragione puramente logica) ed identità dell'una con l'altra. Quantunque il peso, la duttibilità, la malleabilità apparentemente non siano che una cosa stessa che si trasforma in diverse maniere, tuttavia non lo vedo. Così per mezzo dell'*evidenza di ragione* non potrei ottenere di conoscere questi fenomeni; io non ho di essi conoscenza che dopo averli osservati; e la certezza che ne acquisto la chiamo *evidenza* di *fatto* » (1). La scienza assoluta, se essa fosse accessibile all' uomo, consisterebbe in un sistema di proposizioni puramente razionali, dedotte da una prima proposizione, la quale non sarebbe altra cosa che l'enunciato del principio d'identità. « Se potessimo scoprire tutte le verità possibili, ed assicurarcene d'una maniera evidente, faremmo una serie di proposizioni identiche uguali alla serie delle verità, e per conseguenza vedremmo tutte le verità ridursi ad una sola » (2). « Se potessimo in tutte le scienze seguire la generazione delle idee, e cogliere e vedere da per tutto il vero sistema delle cose, vedremmo nascere da una verità tutte le altre, e ritroveremmo l'espressione abbreviata di tutto quello che sapremmo, in questa proposizione identica: lo stesso è lo stesso » (3).

La dottrina secondo la quale le verità evidenti per se stesse, o piuttosto che gli psicologi i quali non ammettono la teoria dell'esperienza ritengono evidenti per se stesse, sono delle proposizioni identiche, alleata alla dottrina che una scienza adequata delle cose sarebbe una scienza a priori, arriva logicamente a questo risultato, che tutte le verità (almeno le generali) sono identiche, non solo le razionali, ma anche quelle di fatto.

(1) *Logica*, parte 2. cap. IX.
(2) *Arte di ragionare*, l. 3, c. 11.
(3) *Arte di pensare*, c. 10.

Digitized by Google

In effetto, una verità a priori, se essa non è evidente per se stessa, deve esser dedotta da verità evidenti per se stesse, e questa connessione tra le verità, che permette di dedurle l'una dall'altra, è necessariamente essa stessa una verità evidente per se stessa (come osservava Locke, l'intuizione è necessaria a ciascun passo della dimostrazione). Per conseguenza, se l'evidenza intuitiva consiste nella percezione dell'identità delle idee, tutte le verità razionali sono identiche; perchè, se esse non sono intuitivamente evidenti, devono potersi dedurre da verità intuitivamente evidenti; ma queste sono identiche, e la deduzione, facendosi in forza di un'evidenza intuitiva, suppone anch'essa l'identità tra le verità che si deducono l'una dall'altra; sicchè dire: verità dedotte da verità intuitivamente evidenti, è lo stesso che dire: verità di cui si riconosce l'identità con verità identiche (1). Ora se una scienza adequata del reale sarebbe un sistema di verità tutte razionali, e quindi identiche; queste verità non cesseranno di essere identiche, per la circostanza che noi non possiamo averne una conoscenza razionale, ma soltanto sperimentale; poichè questa circostanza, esteriore ed accidentale alle verità stesse, non potrebbe cangiare la loro natura. Di là la dottrina di Condillac che tutte le proposizioni (noi dobbiamo intendere le proposizioni scientifiche, cioè generali), sono delle *equazioni,* e consistono ad affermare lo stesso dello stesso (2). Questa dottrina, limitata alle verità razionali, sarebbe una semplice conseguenza della dottrina psicologica secondo cui le verità evidenti per se stesse sono fondate sull'identità: ma essa si riattacca al principio della metafisica apriorista, in quanto Condillac la estende anche alle verità, la cui evidenza è, non *di ragione,* ma di *fatto.* Come Con-

(1) Cfr. Condillac, *Arte di ragionare,* l. 1 c. 1.

(2) *Logica,* 2. parte, c. 8, *Lingua dei calcoli,* l. 1 c. 5, ecc.

Digitized by Google

dillac estende la dottrina che ogni verità è identica dalle scienze razionali alle scienze di fatto, così fa pure per la dottrina che l'inferenza, il passaggio da ciò che sappiamo a ciò che non sappiamo, è fondata sull'identità tra il dato e l'inferito, fra ciò che sappiamo e ciò che non sappiamo, e che il metodo per giungere alla scoperta di nuove verità consiste unicamente a sostituire l'una all'altra delle proposizioni fra loro identiche. Questa seconda dottrina, applicata alle scienze razionali (le matematiche pure), è, come abbiamo detto, una conseguenza della prima, perchè in queste scienze la connessione tra il preconosciuto e l'inferito è, secondo la teoria *intuizionista* (voglio dire la teoria che non ammette l'origine empirica degli assiomi e le altre pretese verità intuitive), un'intuizione della ragione, e un'intuizione della ragione è, secondo la forma particolare della teoria intuizionista della quale parliamo, una verità identica. Ma se del processo logico delle scienze razionali—quale egli lo concepisce secondo la sua teoria sulle verità razionali—Condillac fa l'unico processo logico d'ogni scienza in generale, assimilando il metodo delle scienze di fatto a quello delle matematiche pure; questa non è più una conseguenza della sua teoria psicologica sulle verità razionali, ma è un'applicazione del principio della metafisica apriorista. Locke, dall'impossibilità di ottenere del reale una conoscenza razionale, concludeva l'incertezza delle proposizioni generali sul reale. Condillac ammette anch'egli quest'impossibilità, ma vuol salvare le scienze di fatto dall'incertezza a cui Locke le condannava. Ora, dal principio della metafisica apriorista segue che la certezza, tra le verità d'inferenza, non si trova che nelle *dimostrate:* così Condillac ammette che tutte le scienze, anche le sperimentali, sono *dimostrative*, e quindi, giacchè la *dimostrazione* è fondata sull'identità, che in tutte le scienze, anche nelle spe-

Digitized by Google

rimentali, l'inferenza—beninteso, l'inferenza rigorosa—è sempre fondata sull' indentità, in modo che passando dal noto all'ignoto, dal dato all'inferito, non si fa che passare dallo stesso allo stesso. Se il metodo dimostrativo sembra proprio esclusivamente delle matematiche, ciò è, secondo Condillac, non perchè le altre scienze non siano succettibili di dimostrazione, ma perchè le matematiche hanno sulle altre scienze il vantaggio di possedere dei segni semplici e precisi, ciò che solo rende possibili delle dimostrazioni evidenti. Le altre scienze potrebbero fare delle dimostrazioni altrettanto evidenti, se si desse loro un linguaggio altrettanto semplice e preciso (1). Leibnitz aveva avuto un pensiero simile, quando immaginava la sua caratteristica universale. Quest' assimilazione che fa Condillac del metodo delle scienze del reale a quello delle matematiche pure, differisce da quella fatta da Cartesio e gli altri filosofi aprioristi propriamente detti, perchè Condillac non pretende, come questi, trasformare le scienze di fatto in scienze razionali; ma è anch'esso un risultato di questo sforzo, che è l'essenza della metafisica apriorista, di assimiliare la *forma* delle conoscenze delle connessioni dei fenomeni in generale alla *forma* delle conoscenze delle connessioni più familiari (forma a cui le conoscenze dimostrative si avicinano più che le indultive). In questo caso, l'assimilazione non mira allo scopo primario della metafisica apriorista, quello di rendere *comprensibili*, di *spiegare*, le leggi dei fenomeni—perciò Condillac dovrebbe trasformare le scienze sperimentali in scienze a priori—,ma solo allo scopo secondario, quello di elevare il grado della loro evidenza.

(1) V. *Logica* parte 2. c. 7 e 8, *Arte di ragionare* l. 1 c. 1 e c. 8, l. 3 c. 11, *Lingua dei calcoli*. Oggetto dell'opera, l. 1 c. 5 e 16, ecc.

Digitized by Google

§ 9. *D' Alembert.* «Le verità che in ciascuna scienza si chiamano principii e che si riguardano come la base delle verità particolari, non sono forse esse stesse se non che conseguenze molto lontane di altri principî più generali che la loro sublimità toglie ai nostri sguardi. In effetto tutti i principii delle nostre conoscenze, in fisica, per esempio, sono le proprietà più sensibili che l'osservazione ci scopre nella materia; proprietà che dipendono esse stesse dall'essenza, e se posso esprimermi così, dalla costituzione intima della materia, che non conosciamo in alcun modo, e non perverremo mai a conoscere. I principii delle nostre conoscenze in metafisica (nella scienza dello spirito) sono pure delle osservazioni sulla maniera in cui l'anima nostra concepisce o in cui essa è affetta; osservazioni che dipendono similmente dalla natura più ignota, se è possibile, di ciò che pensa e di ciò che sente in noi. . . . . Noi non sappiamo, se posso esprimermi così, nè il perchè nè il come di niente; a questo come ed a questo perchè dovrebbero nondimeno risalire le nostre conoscenze, per innalzarsi sino ai veri principii di tutte le verità. . . Perchè vi ha qualche cosa? Terribile quistione, e di cui gli stessi filosofi non sembrano, se oso parlar così, abbastanza spaventati; tanto essa è propria, per poco che la considerino in tutta la sua profondità, a far loro perdere il coraggio in tutte loro ricerche. Atei e teisti, dommattici e pirronici, tutti sono forzati ad ammettere almeno un solo essere che esiste; per conseguenza un essere che è sempre esistito; e tutti si perdono in quest' abisso immenso. Se noi sapessimo *perchè vi ha qualche cosa*, noi saremmo verisimilmente molto avanzati per risolvere la quistione *come tale e tal altra cosa esiste?* Poichè verisimilmente tutto è legato nell'universo più intimamente ancora che noi non pensiamo; e se noi sapessimo questo primo perchè, questo perchè si imba-

Digitized by Google

razzante per noi, terremmo in mano il capo del filo, che forma il sistema genale degli esseri, e non avremmo più che a svilupparlo e, per dir così, a svolgerlo senza pena, per conoscerne tutte le parti, invece di strapparne, come facciamo, alcune particelle isolate, che ci lasciano in una ignoranza intera su tutto l'insieme e sul vero posto che esse vi occupano » (1).

Perchè vi ha qualche cosa? è la quistione della metafisica apriorista a cui risponde la prova ontologica dell'esistenza di Dio (2); e questa prova, come abbiamo osservato, può riguardarsi come il primo principio del sistema di Cartesio, e, in ultima analisi, di quelli degli altri metafisici aprioristi dei quali abbiamo parlato. Quantunque d'Alembert non sia un caposcuola, ho voluto riportarne questo brano, perchè esso mostra d'una maniera sensibile come, in una fase della storia del pensiero poco inclinata alle avventure metafisiche, l'ideale della conoscenza restava, al fondo, quale l'avevano concepito Cartesio e gli altri pensatori più arditi dell'epoca precedente.—Poichè siamo a d'Alembert, osserverò pure su di lui che, come Locke, egli non trova la conoscenza reale e la certezza che nelle verità dimostrate, cioè ottenute per il semplice paragone delle idee: dove manca la *luce* della dimostrazione, non vi ha per lui che il *crepuscolo* della probabilità e della congettura (3).

§ 10. *Hume.* Quantunque la definizione di Hume della causalità sembri escludere la causalità efficiente e non lasciare che le semplici sequenze invariabili, tuttavia la sua dottrina costante è, non che non esistono cause efficienti, ma che esistono, e noi non possiamo conoscerle. In tutti i suoi scritti Hume ammette che

(1) *Schiarimenti sugli elem. di filos.* III.

(2) Cfr. § 6.

(3) V. *Princ. della conosc. um.*, c. V.

Digitized by Google

se, in fatto di causalità, le nostre conoscenze si riducono alle sequenze costanti dei fenomeni, ciò è una prova della sfera stretta delle nostre conoscenze, dei limiti del nostro intendimento; che le vere cause produttrici dei fenomeni non sono gli altri fenomeni a cui essi seguono invariabilmente, ma delle forze e delle potenze che noi non possiamo conoscere nè concepire; e che, nelle cause empiriche, la capacità a produrre gli effetti dipende da una circostanza sconosciuta che si trova in queste cause, e che, se fosse sconosciuta, renderebbe ragione dei loro effetti, mentre attualmente il come della produzione di questi effetti è misterioso e inintelligibile.

Il concetto di Hume della causa efficiente è quello della metafisica apriorista: il carattere distintivo tra la causa efficiente e l'antecedente di una sequenza invariabile è, che mentre il rapporto tra questo e il suo conseguente non può conoscersi che per l'esperienza, al contrario il rapporto tra la causa efficiente e il suo effetto sarebbe conoscibile apriori. Hume pensa, come Locke, che se, per la conoscenza delle leggi dei fenomeni, siamo ridotti all'esperienza, ciò è perchè non possiamo conoscere l'essenza delle cose (1). Il principale argomento con cui egli prova che, in ogni effetto della natura, il potere che lo realizza ci resta sconosciuto, e che la causa empirica non è una causa efficiente, è che non si potrebbe mai dedurre, a priori, l'effetto dalla causa. Nel 4. Saggio, 1. parte, dopo aver mostrato che non vi ha un sol caso assegnabile in cui la conoscenza del rapporto che vi ha tra la causa e l'effetto possa essere ottenuta apriori, egli ne conclude che è impossibile di «assegnare le prime cause fosse anche di una sola delle operazioni della natura», di «svelare in un solo effetto prodotto dalle

(1) V. *Tratt. della nat. um.*, Introd.

Digitized by Google

cause che l'universo racchiude, l'azione della potenza produttrice », di « comprendere questo legame indissolubile e inalterabile che si suppone tra la causa e l' effetto ». Sul principio del 7. Saggio dice: « Alla prima vista d' un oggetto, non potremmo indovinare l' effetto che ne deve risultare; tuttavia, se il nostro spirito scoprisse il potere e l'energia delle cause, noi dovremmo non solo indovinarlo, ma prevederlo anche senz'esperienza, per la sola forza del ragionamento, e pronunziare su di ciò con certezza. » E passando dall' esame delle azioni degli oggetti esteriori a quello degli atti volontari, confuta l'opinione che la coscienza percepisca il potere o l' energia (efficienza causale) della volontà, per la ragione « che l' influenza delle volizioni sugli organi corporali è un fatto conosciuto per esperienza, come tutte le operazioni della natura, e che non si avrebbe mai potuto prevedere questo fatto nell' energia della sua causa; » che noi non potremmo, indipendentemente dall' esperienza, conoscere i limiti dell' impero della volontà sugli organi, e rendercene ragione; che, se sentissimo il potere primordiale della volontà, dovremmo conoscere per ciò stesso il suo effetto immediato (che non è il movimento voluto, ma un altro, non sappiamo quale, di cui il movimento voluto è l'effetto ultimo). Il sentimento dello sforzo che noi facciamo per vincere una resistenza, non può darci l'idea di forza o di potere, perchè « noi sappiamo per esperienza ciò che risulta da questo sentimento, ma è impossibile di saperlo a priori ». Infine, noi non percepiamo nemmeno il potere efficace della volontà nell' influenza ch' essa esercita sul corso delle nostre idee e sulle nostre facoltà mentali, perchè in questo, come negli altri avvenimenti naturali, « l'osservazione e l'esperienza sono le sole guide che abbiamo »: è per la sola esperienza, p. e., che possiamo scoprire i limiti dell' impero che l' anima ha su se stessa, come

Digitized by Google

di quello che essa ha sul corpo, « non è ragionando nè per la contemplazione della natura delle cause e degli effetti » (1).

---

(1) Hume rifiuta la qualità di verità a priori anche a quelle causazioni familiari da cui ci viene l'idea di causalità efficiente: una di queste causazioni, cioè il movimento d'una palla per l'urto d'un'altra palla, è appunto uno dei suoi esempi favoriti per mostrare che tutte le relazioni tra le cause e gli effetti sono conosciute per la sola esperienza. Ora questo fatto sembra incompatibile con la nostra spiegazione del principio che Hume ha in comune colla metafisica apriorista, cioè che il carattere della connessione tra la causa efficiente e l'effetto è la sua conoscibilità a priori: secondo noi, questo principio è un'induzione tirata dalle nostre esperienze sulle connessioni più familiari tra le cause e gli effetti. Ora se Hume riconosce che queste connessioni sono conosciute dalla sola esperienza, come può inferire da esse che tutte le connessioni fra le cause (efficienti) e gli effetti devono essere conoscibili a priori? Ma se si rifletterà al reale processo psicologico dell'inferenza di Hume, si vedrà che questa difficoltà non è che apparente. Prima di tutto bisogna fare una distinzione; l'inferenza immediata di Hume e dei metafisi aprioristi non è che i fenomeni devono avere delle cause produttrici, la connessione delle quali con gli effetti sia una *conoscenza a priori*, ma soltanto che questa connessione deve essere *necessaria* ed intrinsicamente evidente. Non è la stessa cosa *conoscenza a priori* e *verità intrinsicamente evidente*: l'apriorità riguarda l'origine della conoscenza, e significa che questa conoscenza non è originata dall'esperienza; l'evidenza intrinseca riguarda invece il motivo della credibilità della verità, e il sentimento di questa evidenza accompagna la proposizione che si dice intrinsicamente evidente, anche dopo che la riflessione psicologica ha fatto riconoscere che la conoscenza di questa verità è dovuta all'esperienza. Se i metafisici aprioristi, e Hume con essi, ritengono che le connessioni tra le cacse efficienti e gli effetti devono essere, non solo delle verità *necessarie* ed intrinsicamente evidenti, ma anche delle conoscenze a priori,

Digitized by Google

Alcuni credono che Hume abbia rigettato la causa efficiente, e abbia ridotto ogni causazione a una semplice sequenza costante. Quest'interpretazione si fonda sulle conclusioni del 7. Saggio; ivi egli si propone di fissare il significato dei termini *potere*, *forza*, *energia*,

---

cioè non originate dall'esperienza, è perchè il sentimento della *necessità* e dell'evidenza intrinseca non si trova che nelle conoscenze a priori o in quelle che il nostro spirito è inclinato a credere tali. La difficoltà antecedente si riduce dunque a questa: Hume ha riconosciuto che alcune di queste verità accompagnate dal sentimento della *necessità* e dell'evidenza intrinseca sono delle conoscenze derivate dall'esperienza; perchè allora esige che le causazioni efficienti, per cui egli non deve pretendere se non la condizione di essere *necessarie* ed intrinsecamente, evidenti, siano tutte delle conoscenze indipendenti dalla esperienza? Inoltre, come va che egli esclude dalla classe delle causazioni efficienti queste causazioni appunto che costituiscono la base empirica dell'idea di causazione efficiente? Qui noi siamo in presenza della grande difficoltà che, come abbiamo detto altra volta, è il principale ostacolo che impedisce di comprendere il vero processo psicologico per cui nasce e si sviluppa la nozione di causa efficiente. Ma noi abbiamo già risoluto questa difficoltà: abbiamo già spiegato questo fatto paradossastico — apparentemente incompatibile con ogni spiegazione empirica dell'origine della nozione di causalità efficiente — che le causazioni stesse, le quali, secondo noi, costituiscono la base empirica dell'inferenza incosciente per cui ammettiamo il principio di causalità efficiente, cessano di sembrarci delle causazioni efficienti, e diventano incomprensibili come tutte le altre e tali da esigere una causazione *veramente* efficiente come intermediario esplicativo (vedi capitolo 4.) È questo fatto che si verifica in Hume: come la più parte dei filosofi moderni, egli esclude dalla classe delle causazioni efficienti tutte le causazioni empiriche (quantunque la nozione di causazione efficiente non ha potuto venirgli che da alcune di queste causazioni empiriche); e siccome la forma della *necessità* e dell'evidenza

Digitized by Google

legame necessario tra la causa e l' effetto; e conclude che tutte le volte che noi parliamo di legame tra la causa e l' effetto, noi non intendiamo altra cosa, oltre la sequenza costante tra due avvenimenti, che il legame tra le idee di questi avvenimenti costituito da una esperienza uniforme, per cui possiamo predire il secondo all' apparizione del primo; e che il rapporto che è tra la causa e l' effetto non può essere considerato che di queste due maniere, e noi non ne abbiamo altra idea. Non vi ha dubbio che la conseguenza logica di queste proposizioni non sia la dottrina che gl'interpreti di cui parliamo attribuiscono a Hume: ma, come abbiamo detto, Hume professa costantemente la dottrina contraria, cioè che le cause empiriche, quelle che non sono se non gli antecedenti a cui gli avvenimenti seguono costantemente, non sono le vere cause produttrici di questi avvenimenti (1), e che l' efficienza causale, la connessione tra la causa e l' effetto, quantunque l' esperienza non ce ne mostri alcun esempio, è qualche cosa di più di una semplice congiunzione (sequenza) costante tra due fenomeni. Le conclusioni del 7 Saggio, che paiono, e a rigor di logica sono, distruttive di ogni efficienza causale, sono in contraddizione con le premesse stesse su cui Hume le stabilisce. Nella I parte del Saggio, egli vuol provare che tutte le idee che l'esperienza può

---

intrinseca (caratteri della causazione efficiente), oltre che nelle causazioni più familiari, che egli ha escluso dalla classe delle causazioni efficienti, non si trova quasi esclusivamente che nelle verità a priori o che Hume ritiene ancora tali, così è in questa classe di verità che egli colloca le causazioni efficienti (s'intende nella supposizione che esse potessero diventare oggetti di conoscenza).

(1) Nel 4 *Saggio*, 1 parte, chiama le cause dell'esperienza *pretese cause*.

Digitized by Google

darci della causalità si riducono a quella di una sequenza costante: ora in questa dimostrazione egli suppone sempre che vi ha tra le vere cause produttrici e i loro effetti un legame più intimo che non sia quello di una semplice sequenza costante (legame che il pensiero potrebbe scoprire a priori nelle cause stesse, se potesse contemplare le vere cause), quantunque esso sia inaccessibile all' esperienza. « È invano che noi giriamo i nostri sguardi sugli oggetti che ci circondano, per considerarne le operazioni; noi non siamo perciò più in grado di scoprire questo potere, questo legame necessario, questa qualità che unisce l' effetto alla causa, e rende l'una di queste cose il seguito infallibile dell'altra; noi vediamo ch'esse si seguono, ed è tutto ciò che vediamo. » « La scena dell'universo è soggetta a un cangiamento perpetuo; gli oggetti si seguono in una successione continua; ma il potere o la forza che anima la macchina intera, si cela ai nostri sguardi. » Questa tesi, che l' esperienza non c' istruisce mai del legame che rende inseparabili gli avvenimenti che si seguono; che il potere che realizza gli effetti, l' energia da cui essi procedono, non ci è mai manifestata; che in tutte le operazioni della natura, il modo in cui esse si compiono è incomprensibile e misterioso; Hume la dimostra, esaminando le azioni degli oggetti esteriori, quelle dell'anima sul corpo e dell'anima su se stessa, e si riassume così: « Non pare che alcuna operazione corporale in particolare possa farci concepire la forza agente delle cause, o il rapporto ch'esse hanno coi loro effetti. Tutto ciò che le nostre ricerche più profonde ci scoprono su questo punto, sono degli avvenimenti al seguito d' altri avvenimenti. La stessa difficoltà ritorna, quando contempliamo le operazioni dell'anima sul corpo: noi osserviamo il movimento al seguito della volizione; ma il legame che li unisce, o l'energia che l'anima spiega nella pro-

Digitized by Google

duzione dell'effetto, è ciò che non potremmo nè osservare nè comprendere. L'impero dell'anima sulle sue proprie facoltà o sulle sue idee non è concepibile. Così tutto sommato, la natura non ci offre un solo esempio di legame da cui potessimo prendere l'idea. Tutti gli avvenimenti sembrano essere scuciti e staccati gli uni dagli altri: essi si seguono, in verità, ma senza che osserviamo il minimo legame fra di loro: noi li vediamo, per dir così, in congiunzione, ma non mai in connessione». Ma tutto ciò è impossibile di metterlo d'accordo con la conclusione di tutto il Saggio: se noi non abbiamo altra idea della connessione tra la causa e l'effetto che quella di una sequenza costante tra due avvenimenti, e del legame mentale empirico fra questi avvenimenti che ci permette d'inferire l'uno dall'altro, Hume dovrebbe vedere anche in connessione gli avvenimenti che egli non vede che in congiunzione, perchè essi si seguono costantemente, e noi possiamo inferirli gli uni dagli altri: il potere che realizza gli effetti sarebbe manifesto tutte le volte che noi abbiamo costatato gli antecedenti a cui questi effetti seguono costantemente: sarebbe inutile d'immaginare, per ispiegare questi effetti, delle cause sconosciute o un potere secreto nelle cause conosciute; nè si saprebbe, infine, perchè Hume neghi alle cause dell'esperienza il carattere di cause veramente produttrici dei loro effetti, per la ragione che da queste cause noi non potremmo inferire questi effetti a priori, ma soltanto dopo le lezioni dell'esperienza. Vi hanno dunque in Hume due dottrine distinte sulla causalità, la dottrina psicologica sull'idea di causalità e la dottrina ontologica sulle cause: la prima è la teoria *empirista*, che riduce l'idea di causalità a quella di sequenza invariabile; la seconda è la teoria *metafisica*, che ammette delle cause, tra cui e gli effetti vi ha un legame più intimo che quello di una semplice sequenza invariabile.

Digitized by Google

Le due dottrine contraddicono l'una all'altra, ma Hume mantiene l'una e l'altra. E che egli non intende sacrificare la dottrina ontologica alla psicologica, si rileva anche dalle parole che seguono le proposizioni in cui egli stabilisce quest' ultima: « Vi ha un esempio più colpente della nostra ignoranza e della sorprendente debolezza dell'intendimento umano? Sicuramente se vi ha tra gli oggetti un rapporto di cui c'importa d'essere istruiti, è quello di causa e d' effetto . . . . . Tuttavia tale è l'imperfezione delle idee che ne abbiamo, che è impossibile di ben definire cosa è causa, senza imprestare questa definizione da qualche cosa di estraneo al soggetto. Gli oggetti similari sono sempre congiunti a degli oggetti similari; prima esperienza che ci serve a definire la causa: un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo siano seguiti da oggetti simili al secondo. La vista d'una causa conduce l'anima, per il suo passaggio abituale, all'idea dell'effetto; seconda esperienza che fornisce una seconda definizione: la causa è un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che la presenza del primo faccia sempre pensare al secondo. Queste definizioni sono prese tutte e due da circostanze estranee alla natura delle cause: è un inconveniente senza rimedio; non vi ha mezzo di pervenire a una definizione più esatta, e noi non potremmo determinare questa circostanza che lega le cause agli effetti. Non solo noi non abbiamo idea di questa connessione; noi non sappiamo nemmeno ciò che desideriamo di conoscere, quando ci sforziamo di concepirla. » Questa contraddizione del resto, questa perplessità, non deve sorprendere in uno scettico come Hume. Uno dei caratteri dello scetticismo — e segnatamente di quello di Hume — è l'opposizione tra le credenze naturali dell'uomo e i risultati della riflessione scientifica. Lo scettico non prende

Digitized by Google

partito nè per le une nè per gli altri, e nemmeno intende di conciliarli, quando vi ha contraddizione fra le une e gli altri: così, nella quistione del mondo esteriore, Hume ammette la credenza naturale che le cose materiali esistono per se stesse e sono indipendenti dai nostri sensi, e al tempo stesso la validità delle obbiezioni dei fenomenisti (o, come sono detti ordinariamente, seguaci di Berkeley) contro questa credenza. Così fa pure nelle quistione della causalità: egli ammette al tempo stesso la credenza naturale delle cause efficienti, e la vera teoria psicologica sull' idea di causalità, che tende alla distruzione di questa credenza.

Si potrebbe cercare di eliminare questa contraddizione di Hume, ammettendo che tutto ciò che egli dice delle forze secrete produttrici degli avvenimenti e di un legame tra le cause e gli effetti che è qualche cosa di più di una sequenza costante, sia, non il suo vero pensiero, ma una concessione che egli fa alle opinioni dominanti. Ma questo metodo d'interpretazione, che cercherebbe di eliminare le contraddizioni di Hume, arriverebbe a una radicale trasformazione della sua filosofia, in un senso affatto contrario al concetto tradizionale che se ne ha, e al senso letterale delle sue proposizioni, su cui questo concetto è fondato. Si avrebbe altrettanta ragione di vedere un semplice accomodamento alle opinioni dominanti, lontano dal vero pensiero dell'autore, nelle proposizioni di Hume implicanti l'ammissione di un mondo esteriore indipendente, quanta se ne avrebbe di vederlo in quelle implicanti l'ammissione di cause efficienti distinte dai semplici antecendenti costanti dei fenomeni. E se nella quistione del mondo esteriore, si fa di Hume, non uno scetttico, ma un *fenomenista*, alla maniera di Stuart-Mill e di Baïn, non si dovrà, se si vorrà essere coerenti, cessare di considerare come scettica la filosofia di Hume in generale?

Digitized by Google

Questa è l'opinione a cui inclinerebbe Stuart - Mill (1); ma egli stesso confessa che sarebbe difficile di provarla d'una maniera decisiva. Io credo per me che si deve respingere come arbitraria ogn' interpretazione di un sistema filosofico, che presterebbe all'autore delle dottrine contrarie a quelle che egli esplicitamente professa.

Noi lasceremo dunque a Hume le sue contraddizioni, e ci terremo all' opinione tradizionale che lo considera come uno scettico. Ma quest'opinione deve essere riformata nella parte che riguarda i motivi o la genesi di questo scetticismo. I metafisici hanno visto nello scetticismo di Hume una conseguenza del suo empirismo (2): ma gli sviluppi più recenti dell'empirismo mostrano che non vi ha fra di esso e lo scetticismo una connessione naturale. Hume è uno scettico, non perchè egli è un empirista, ma perchè il suo empirismo si ferma a mezza via. Se, per esempio, egli è uno scettico nella quistione del mondo esteriore, è perchè non si risolve ad abbracciare la concezione rigorosamente empirista, il fenomenismo di Mill e di Bain, che risolve gli oggetti materiali in sensazioni e possibilità di sensazioni. Così ancora, se egli rende sospette tutte le conoscenze d'inferenza sul reale, non è perchè rigetti, come gli rimproverano i metafisici, le pretese verità a priori, ma perchè ammette i presupposti della filosofia apriorista. Per lui, come per i metafisici aprioristi, la vera conoscenza è una conoscenza a priori (3), ciò che, come sappiamo, è una conseguenza del principio che il legame

(1) V. *Filos. di Hamilton*, c. 28 (trad. franc. p. 611).

(2) V. fra gli altri Hegel *Introd. all'Encicl.*, § 39, e Rosmini *N. S. sull'orig. delle id.*, t. 1, sez. 4, cap. 3, art. 5.

(3) Le « vere scienze », le « scienze propriamente dette », sono le dimostrative, cioè le matematiche pure *(Saggio sulla filos. accad.*, verso la fine).

Digitized by Google

tra le cause efficienti e gli effetti deve essere conoscibile a priori. Di là il suo scetticismo sulle relazioni tra le cause e gli effetti dell' esperienza, e quindi su tutte le conoscenze d'inferenza sulle cose di fatto.

Questo scetticismo è contenuto principalmente nel Saggio intitolato *Dubbi scettici sulle operazioni dell' intendimento umano.* In questo Saggio e nel susseguente, *Soluzione scettiche dei dubbi precedenti,* Hume si propone di cercare quale sia il fondamento delle inferenze che facciamo sulle cose di fatto. Lo scopo diretto dell'autore è dunque di stabilire delle verità psicologiche: ma come lo indicano i titoli dei due Saggi, Hume vede nei risultati della sua ricerca dei motivi di scetticismo, sembrandogli che il presupposto ultimo, su cui egli trova che le inferenze sulle cose di fatto sono fondate, non ha buone ragioni che possano giustificarne l'ammissione.

La 1. parte del Saggio *Dubbi scettici* ecc. stabilisce che non vi ha alcun caso assegnabile in cui la conoscenza del rapporto che è tra la causa e l'effetto possa essere ottenuta a priori, e che tutte le leggi della natura sono conosciute per la sola esperienza. Ciò posto, Hume si domanda nella 2. parte: Qual è la base su cui si appoggiano le inferenze che noi tiriamo dall' esperienza? Perchè, dopo che noi abbiamo visto nel passato due fatti, che noi chiamiamo causa ed effetto, congiunti l'uno con l'altro, ci attendiamo ch'essi saranno ancora congiunti nell'avvenire, ed in tutti i casi, e inferiamo, dall'apparizione dell'uno, la presenza anche dell'altro?

Questa quistione, siccome Hume crede che le forze produttrici degli effetti, le cause *efficienti*, sono sconosciute, si traduce per lui in questi termini: Perchè avendo visto nel passato che degli oggetti, dotati di certe proprietà sensibili, hanno avuto la facoltà di produrre certi effetti, cioè che certe forze secrete sono state unite con certe proprietà sensibili, noi ci attendiamo, anche

Digitized by Google

per l'avvenire, che gli stessi oggetti o altri oggetti dotati delle stesse proprietà sensibili, avranno la facoltà di produrre gli stessi effetti, cioè che le stesse forze secrete saranno unite con le stesse proprietà sensibili? Non si vede alcun legame tra le qualità sensibili e queste forze secrete; « non si vede niente nè nel colore nè nella consistenza nè nelle altre qualità sensibili del pane, che abbiamo la minima affinità con le facoltà di nutrire e di conservare; se vi si vedesse qualche cosa di simile, si sarebbe in grado d'inferire queste facoltà secrete dalle qualità sensibili dalla loro prima apparizione, e senza ricorrere all'esperienza, ciò che è negato da tutti i filosofi e smentito dal fatto. » Donde concludiamo dunque che le qualità sensibili e le forze secrete devono essere costantemente e regolarmente congiunte insieme? Si risponderà che lo concludiamo da ciò che le abbiamo trovate congiunte insieme nell'esperienza passata: ma perchè concludiamo dal passato all'avvenire, da ciò che abbiamo sperimentato a ciò che non abbiamo sperimentato? Questa proposizione: io ho trovato sempre un tale oggetto seguito da un tale effetto, non è la stessa che questa: io prevedo che tutti gli altri oggetti che si rassomigliano per le loro apparenze (per le loro proprietà sensibili) si rassomiglieranno pure per i loro effetti (o per le loro facoltà secrete). Il legame fra le due proposizioni non è percepito per un'evidenza intuitiva. Si cercherebbe d'altronde vanamente una ragione che potesse provare questo presupposto ultimo di tutte le nostre inferenze sulle cose di fatto, cioè che l'avvenire sarà conforme al passato, ciò che non abbiamo sperimentato a ciò che abbiamo sperimentato. E per far vedere che non può esservi alcuna prova tale, Hume divide tutte le prove possibili in due generi: le dimostrative, e le induttive, ch'egli chiama con Locke ragionamenti probabili. Ora la dimostrazione non ha luogo

Digitized by Google

nel caso che noi consideriamo, perchè nell'opposto delle verità dimostrative vi ha ripugnanza, ma non ripugna in alcun modo nè che il corso della natura sia cangiato, nè che gli oggetti simili in apparenza (cioè per le loro proprietà sensibili) a quelli su cui abbiamo fatto delle esperienze, producano degli effetti differenti, e anche contrarii (cioè abbiano delle forze secrete differenti, e anche contrarie). Tolti gli argomenti dimostrativi, non restano che gli argomenti induttivi o probabili; ma voler provare il principio che l'avvenire sarà conforme al passato, il non sperimentato allo sperimentato, per degli argomenti probabili o induttivi, sarebbe commettere un circolo vizioso, perchè tutti questi argomenti presuppongono questo principio.

Hume ha dunque stabilito questa verità psicologica e logica, che tutte le nostre conoscenze sulle cose di fatto derivano dall'esperienza; che il fondamento ultimo delle nostre inferenze sulle cose di fatto, il principio della uniformità del corso della natura, è una verità induttiva; che questa induzione, per cui dalla uniformità nel passato (o più generalmente nel già sperimentato) concludiamo all' uniformità nell' avvenire (o più generalmente nel non àncora sperimentato), essendo il fondamento ultimo su cui si appoggiano tutte le nostre inferenze, non ha un fondamento ulteriore su cui essa stessa si appoggia. Sin qui Hume non è che uno dei più luminosi interpreti della filosofia dell' esperienza — e non potrebbe vedersi nella sua teoria che un solo difetto, cioè che egli non ha compreso che le inferenze delle scienze dimostrative, vale a dire delle matematiche, sono anch'esse empiriche, cioè induttive — : ma Hume crede inoltre che i risultati a cui egli è pervenuto sulla base ultima delle nostre operazioni intellettuali, riguardanti le inferenze sulle cose di fatto, siano propri a spargere il dubbio e il sospetto sulla validità di queste ope-

Digitized by Google

razioni. Così egli dice: « L' esperienza del passato non deponendo che rapporto a questi oggetti dederminati e a questo tempo preciso di cui essa ha potuto giudicare, di qual dritto si può trasportarla ad altri tempi, e ad altri oggetti, di cui la rassomiglianza coi precendenti potrebbe, a tutto prendere, non essere che apparente (la rassomiglianza nelle forze secrete potendo non corrispondere alla rassomiglianza nelle proprietà sensibili)? È questo il gran punto sul quale insisto. Il pane che io mangiava, è qualche tempo, mi nutriva: ciò torna a dire che un corpo dotato di tali qualità sensibili era allora provvisto di tali o tali virtù secrete; ma ne segue che altro pane deve nutrirmi pure in altro tempo, o che le stesse virtù devono sempre trovarsi con qualità simili? Non vi ha quì un'ombra di necessità. Almeno non si può impedirsi di convenire che questa conseguenza, questo seguito di pensieri, questa induzione, sono delle cose in cui non vediamo chiaro ». E ancora: « Dacchè vi ha il minimo sospetto che la natura può cangiare il suo corso, il passato cessa d'essere una regola per l'avvenire; l'esperienza perde ogni uso, e non può far nascere alcuna conclusione. Così è impossibile ch'essa provi questa rassomiglianza dell'avvenire al passato; poichè essa non potrebbe impiegare prova che non la supponga anticipatamente. Io voglio che il corso della natura sia stato regolare sin qui: bisognerà sempre un nuovo argomento per dimostrare che continuerà ad esserlo. Invano voi pretendete avere studiato la natura dei corpi nel libro dell'esperienza: la loro natura nascosta, e per conseguenza la loro influenza e i loro effetti, potrebbero aver cangiato, senza che si fosse fatto alcun cangiamento nelle loro qualità sensibili: ciò accade qualche volta, e in alcuni oggetti; perchè non potrebbe accadere in ogni tempo, ed in tutti gli oggetti? Quale logica, qual seguito di ragionamenti, vi mette in sicu-

Digitized by Google

rezza contro questa supposizione? » Oltre che da questi luoghi, lo scetticismo di Hume intorno alle inferenze sulle cose di fatto si rileva principalmente dal cominciamento della II parte del Saggio *Dubbi scettici*, dal cominciamento del Saggio susseguente, e, più chiaramente ancora, dalla parte del *Saggio sulla filosofia accademica* che si riferisce alla quistione.

Come abbiamo visto, le ragioni su cui questo scetticismo è fondato, sono: che le relazioni tra le cause e gli effetti non si conoscono *a priori*, e, che l'uniformità del corso della natura non potrebbe essere *dimostrata*. Tutto ciò che Hume dice sull' impossibilità di provare questa uniformità si riduce a dire che essa non può essere provata dimostrativamente; induttivamente, essa è provata. Tutte le induzioni particolari implicano, come ben dice Hume, questa induzione generale; e oltre l'induzione, non vi ha altra prova che la dimostrazione: sicchè cercare, com'egli fa, una prova che possa giustificare tutte le induzioni, tanto le particolari, quanto la generale, è cercare una prova che non sia induttiva, per ciò necessariamente una prova dimostrativa; e concludere che la prova cercata non esiste, è concludere semplicemente che ciò, di cui si è cercata la prova, non può essere dimostrato. La conclusione scettica di Hume dunque suppone questa premessa non provata, ma ammessa come evidente per se stessa, che, per avere la certezza sarebbe necessario o che la connessione tra le cause e gli effetti si conoscesse a priori (1) o almeno che la conformità dell'avvenire al passato,

(1) Si deve notare che Hume si domanda: Con qual dritto ammettiamo che le stesse proprietà sensibili saranno sempre congiunte con le stesse forze secrete? ma non si domanda: Con qual dritto ammettiamo inoltre che le stesse forze secrete produrranno sempre gli stessi effetti? Eppure se vi hanno negli agenti fisici delle forze iperfisiche da cui dipendono i loro effetti,

Digitized by Google

del non sperimentato allo sperimentato, potesse essere *dimostrata*. Questa premessa sarebbe impossibile a Hume di provarla — e a noi di confutarla, ma abbiamo il dritto di respingerla in virtù del postulato necessariamente implicato in ogni atto dell'intelligenza, che la conoscenza non è un'illusione, che si deve aver fede nel valore reale delle nostre facoltà conosciute — : essa è il risultato del *sofisma a priori* della metafisica apriorista.

Per Hume, come per i metafisici aprioristi, la conoscenza adequata e la certezza non si otterrebbe che per l' assimilazione della *forma* delle conoscenze delle connessioni dei fenomeni in generale alla *forma* delle conoscenze delle connessioni più familiari. Quest'assimilazione non sarebbe possibile che in tre ipotesi: 1. Che noi conoscessimo le cause *efficienti* dei fenomeni, tra cui e i loro effetti noi vedremmo una connessione a priori. Sarebbe la conoscenza *assoluta*, che ci darebbe al tempo stesso la *spiegazione* completa e la completa certezza. La prima parte del Saggio, nella quale l'autore, dopo aver mostrato l'impossibilità di scoprire a priori il rapporto tra le cause e gli effetti, ne deduce che le cause *efficienti* sono inconoscibili, ha per oggetto di respingere questa 1ª ipotesi. 2. Che noi conoscessimo a priori la coesistenza di tali qualità sensibili e tali forze secrete (di tali cause *fisiche* e tali cause *efficienti*); in altri termini, che noi co-

con lo stesso dritto con cui Hume dubita della coesistenza uniforme tra proprietà sensibili simili negli agenti fisici e forze secrete simili, potrebbe anche dubitarsi della relazione uniforme tra forze secrete simili ed effetti simili. Ma Hume trova indubitabile che le stesse forze secrete produrranno gli stessi effetti, perchè egli suppone che la relazione tra queste forze e i loro effetti sarebbe conosciuta a priori, purchè conoscessimo queste forze: e il suo dubbio non si estende che alle relazioni tra le cause e gli effetti tra cui non vi ha che una connessione empirica.

Digitized by Google

noscessimo a priori che tali cause fisiche sono capaci di produrre tali effetti, ma senza conoscere il meccanismo per cui li producono, cioè le cause efficienti. La conoscenza allora non sarebbe assoluta come nella 1ª ipotesi: l'assimilazione al *tipo* sarebbe meno completa; ma essa sarebbe ancora tanta da aversi, non solo la certezza, ma ancora in certo modo una spiegazione dei fenomeni. Quest'ipotesi è respinta nella 2ª parte del Saggio. 3ª Che si potesse almeno *dimostrare* che il corso della natura è uniforme, che l'avvenire somiglierà al passato, il non sperimentato allo sperimentato. In quest'ipotesi, non avremmo più una *spiegazione* dei fenomeni; l'assimilazione al *tipo* non raggiungerebbe che lo scopo di elevare il grado di evidenza delle conoscenze sperimentali, che da induttive diverrebbero dimostrate (l'evidenza delle verità dimostrate somiglia più all'evidenza *tipo*, che è intuitiva, che quella delle verità induttive) — Rigettando queste tre ipotesi, Hume mostra l'impossibilità dell'assimilazione cercata, e quindi l'incertezza della conoscenza.

Da ciò che è stato detto di Loche e di Hume, abbiamo il dritto d'inferire che una delle sorgenti dello scetticismo — questo fenomeno dello spirito umano non meno naturale e costante della metafisica, ch'esso accompagna come il rovescio accompagna il dritto — è questa tendenza del nostro spirito, su cui è fondata la metafisica apriorista, per cui egli si sforza di assimilare la forma delle conoscenze delle connessioni dei fenomeni in generale, alla forma delle conoscenze delle connessioni più familiari. Questa tendenza ha per risultato di proporsi (quantunque d'una maniera più o meno incosciente) l'evidenza di queste ultime conoscenze come tipo unico a cui la certezza di tutte le conoscenze deve essere misurata. Una delle sorgenti dello scetticismo è il sentimento dell'impotenza dello spirito a realizzare l'assi-

Digitized by Google

milazione cercata, della disparità tra la conoscenza e l'evidenza a cui si perviene e la conoscenza e l'evidenza a cui si aspira. È verisimile che non vi sarebbe pessimismo, se l'uomo non nascesse assurdamente ottimista: il pessimismo risulta dalla delusione di questa tendenza all'ottimismo innata al nostro spirito. Io non dirò che lo scetticismo risulta parimenti dalla delusione di questa tendenza naturale, se non innata, al nostro spirito, a cercare un' evidenza superiore a quella a cui può pervenire: il parallelismo non sarebbe esatto, perchè, se questo è uno dei motivi dello scetticismo, non è il motivo unico. Gli altri motivi li incontreremo nelle parti seguenti di questo Saggio, poichè, come vedremo, le sorgenti da cui deriva lo scetticismo sono, al fondo, le stesse sorgenti da cui deriva la metafisica.

§ 11. *Kant* ha fondato tutto l'edifizio della sua Critica sul principio che l'esperienza non può dare origine a proposizioni necessarie e rigorosamente universali (1). Questo principio — comune per altro a quasi tutti i psicologi che non ammettono la teoria dell'esperienza — è, nella parte che nega l'universalità rigorosa di qualsiasi proposione a posteriori, un prodotto della metafisica apriorista, derivante dalla stessa sorgente da cui lo scetticismo di Locke e di Hume sulle conoscenze generali di origine empirica, con cui esso ha l' analogia più evidente.

È per una conseguenza di questo principio che Kant esige che la conoscenza filosofica, la quale deve stabilire i fondamenti e i primi principii di tutte le conoscenze, sia una conoscenza a priori, e che egli dà perciò come tale la Critica della ragion pura e tutte le altre parti della sua propria filosofia (2). Questa preten-

(1) *Crit. della rag. pura* Introd. n. II.

(2) *Crit. della rag. pura,* Metodologia c. 3. Per ciò che ri-

Digitized by Google

sione di Kant, che la sua filosofia è un sistema di conoscenze a priori, è, senza dubbio, infondata; il punto di partenza della Critica sono delle osservazioni sui giudizi, sui concetti, sulle intuizioni, ecc., cioè dei fatti dell'esperienza interna, e dei fatti generali, la cui generalizzazione non può essere che un processo d'induzione. Ciò basta a provare che il metodo che Kant ha effettivamente seguito non è quel metodo interamente a priori ch'egli ha preteso di seguire; ma per confessare che i risultati a cui egli perveniva avevano per fondamento l'esperienza e l'induzione, Kant avrebbe dovuto o rinunziare alla certezza apodittica ch'egli reclamava per essi, o rinunziare al principio che l'esperienza non può dare delle conoscenze generali rigorose,

Dei due scopi della metafisica apriorista, il primario che è d'introdurre tra i fatti dei legami *razionali* e necessari, e il secondario che è di elevare il grado di certezza delle conoscenze, Kant non può avere di mira che quest'ultimo, quando egli reclama per la sua filosofia la qualità di scienza a priori: noi non potremmo attribuirgli anche il primo, se non nel caso che egli si proponesse, ciò che non fa, di costruire, a priori, senza niente ammettere come *dato*, le leggi del soggetto conoscente, e, in generale, le leggi dei fatti che formano l'oggetto delle sue ricerche filosofiche, come poi fecero i suoi successori a cominciare da Fichte. Tuttavia vi ha una parte dell'opera filosofica di Kant, in cui è evidente anche lo scopo primario della metafisica apriorista: sono gli *Elementi metafisici della scienza della natura*. Questi contengono una fisica *pura*, una teoria della materia e del movimento realmente a priori, in cui non si accetta dall'esperienza che il concetto della

---

guarda la Critica della ragione pura, v. anche Prefaz. alla 1 ediz. verso la metà, e Prefaz. alla 2 ediz. verso la fine.

Digitized by Google

materia, come una estensione mobile ed impenetrabile: Kant vi segue il metodo geometrico, procedendo per assiomi, definizioni e teoremi con la loro dimostrazione, e vi deduce a priori, oltre la sua teoria personale sulla costituzione della materia, il principio della conservazione della massa, il principio d'inerzia e le altre leggi del movimento, e sinanche la legge newtoniana dell'attrazione.

§ 12. *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*. Tutti sanno che questi filosofi rappresentano il periodo, per dir così, acuto della speculazione a priori. Bisogna però guardarsi—e la stessa osservazione conviene su per giù per tutti i metafisici aprioristi—dal malinteso di credere che questi filosofi fossero tanto assurdi da ritenere che per ottenere la scienza essi potessero dispensarsi di consultare i fatti, e bastasse di contemplare i propri pensieri. Non si tratta, dice Schelling, di passarsi dell'esperienza, e di costruire la natura con semplici idee; perchè noi non sappiamo niente che per l'esperienza; ma si tratta di trasformare le conoscenze sperimentali in un sapere a priori, dandosi la coscienza della loro necessità razionale (1). Lo stesso press'a poco dice Hegel: La filosofia ha per punto di partenza l'esperienza, e il suo contenuto non è che quello delle scienze sperimentali; ma al contenuto di queste scienze essa dà la forma che le è propria, cioè la forma di conoscenza necessaria ed a priori (2).

Su questi filosofi saremo brevi: noi supporremo le loro dottrine conosciute — i pochi cenni che noi potremmo darne sarebbero inintelligibili per quelli che già non le conoscessero—e ci limiteremo a indicare il loro rapporto con la sofistica naturale del nostro spirito. Ciò stesso, nel presente capitolo, non possiamo farlo che

(1) *Introduz. alla filos. della natura.*

(2) *Introduz. all'enciclop.* § 12.

Digitized by Google

d'una maniera incompleta, e anticipando sul seguente; la suddivisione della metafisica apriorista, di cui queste dottrine fanno parte, appartenendo propriamente all'argomento di quest'altro capitolo.

La prima osservazione che ci si presenta su questi sistemi è il legame intimo tra la spiegazione idealista e il metodo a priori. Kant avea dato il suo idealismo per una risposta alla quistione: Com'è possibile la conoscenza a priori? Questa conoscenza è possibile, rispondeva Kant, perchè è il pensiero che dà le leggi alle cose. I limiti della conoscenza a priori erano dunque, secondo Kant, i limiti della parte che ha il pensiero nella formazione del mondo dei fenomeni; e l'opposizione tra l'a priori e l'empirico corrispondeva all'opposizione tra il soggetto e l'oggetto, tra la forma, ingenita al soggetto, e la materia, data dal di fuori. Nell'idealismo post-kantiano, caduto il dualismo del soggetto e l'oggetto, della forma e la materia, cadeva al tempo stesso la separazione dei due dominî della conoscenza empirica e dell'apriori; il dominio della prima era assorbito in quello della seconda, come l'oggetto era assorbito nel soggetto. Tutte le leggi del mondo reale noi possiamo leggerle, dice Fichte, nel nostro proprio pensiero; la natura non ha mistero sì oscuro, piega sì nascosta, che non ci sia dato di penetrarvi, perchè le sue leggi le sono imposte dal nostro pensiero (1) D'altra parte, il carattere particolare dell'idealismo post-kantiano è ch'esso fa dell'attività logica del pensiero (nel senso che abbiamo spiegato nel cap. 2.), la forza produttice di tutte le cose: donde segue che spiegare le cose, descrivere il meccanismo della loro produzione, è costruirle a priori. Così l'idealismo e l'a-

(1) *Destinaz. dell'uomo*, trad. franc. di Barchou de Penhoen, 2 ediz. p. 194 e 238.

Digitized by Google

priorismo sono, in questi sistemi, alternativamente principio e conseguenza l'uno dell'altro; perchè, come il loro idealismo importa una costruzione a priori delle cose, così la possibilità di una assoluta conoscenza a priori delle cose importa, conformemente alla spiegazione di Kant dei giudizi sintetici a priori, un idealismo egualmente assoluto. Se ora ci si domanda se, volendo spiegare la formazione dei sistemi, bisogna derivare il loro idealismo dal loro apriorismo, o piuttosto il loro apriorismo dal loro idealismo, risponderemo che non bisogna fare nè l'una nè l'altra cosa. Tanto l'idealismo, quanto l'apriorismo, hanno per questi filosofi un valore ciascuno per se stesso, e non come semplice conseguenza di un principio prestabilito: ciò che basta a provarlo è la possibilità di derivare direttamente tanto l'uno quanto l'altro dalle sorgenti generali dei concetti metafisici.

Ciò che caratterizza la filosofia tedesca, dominante da Fichte ad Hegel, è, come disse Cousin, con l'approvazione dello stesso Schelling, che essa aspira a riprodurre nelle sue concezioni l'ordine stesso delle cose (1); in altri termini che, per questi filosofi, come per Spinoza, l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e la connessione delle cose. Per definire questa filosofia, alla nota generica della metafisica apriorista, che è la produzione della conoscenza per un metodo puramente deduttivo, bisogna aggiungere questa nota differenziale specifica, che lo sviluppo della dimostrazione corrisponde allo sviluppo stesso dell'essere, che la filiazione logica delle conoscenze rappresenta la filiazione reale delle cose stesse, che il movimento o il progresso del pensiero, per cui si produce la conoscenza, è la riproduzione del movimento o del progresso delle cose per cui queste vengono prodotte. Questo metodo è espresso assai bene dalla parola *co-*

(1) V. Schelling, *Giud. sulla filos. di Consin.* I. Metodo.

Digitized by Google

struzione: dimostrare una cosa è *costruirla*, far vedere il modo in cui essa è prodotta, perchè il principio che serve a dimostrarla, il *principium cognoscendi*, è al tempo stesso il principio di cui essa deriva, ciò che la fa essere, il *principium essendi*. Il rapporto logico tra principio e conseguenza è identico al rapporto ontologico tra producente e prodotto, e possiamo dire, tra causa ed effetto, purchè ciò s'intenda con la riserva che tra le cause ed effetti, di cui si tratta, non vi ha una successione cronologica, ma soltanto logica. Considerando dunque i termini della serie logica che, per questi filosofi, costituisce il sistema della conoscenza e al tempo stesso dell' essere, come essenti fra di loro nel rapporto di cause e di effetti—ciò che, con la riserva suddetta, abbiamo il dritto di fare, perchè essi riguardano evidentemente i termini logicamente posteriori come *prodotti* dai termini logicamente anteriori—noi possiamo affermare che questa metafisica, come ogni metafisica apriorista, suppone il principio che la connessione tra la causa (efficiente) e l'effetto è una connessione razionale e necessaria, che la ragione può scoprire a priori per il semplice paragone delle idee. Non trovando tra le idee altra connessione a priori, da poter servire alla formazione di un sistema, che la connessione tra il principio e la conseguenza nella deduzione, questi filosofi identificano questa connessione con quella tra la causa e l'effetto: ma perciò essi devono cercare il vero incatenamento causale, quello che può soddisfare il bisogno che ha lo spirito di conoscere le cause *efficienti*, non nella serie fenomenale delle cause e degli effetti propriamente detti, ma in una serie ideale, in cui, tra ciò che produce e ciò che è prodotto, la successione sia non cronologica (non essendovi alcuna successione tale tra il principio e la conseguenza *obbiettivamente* considerati), ma semplicemente logica. È ciò che noi chiariremo nel capitolo seguente.

Digitized by Google

§ 13. Per mostrare quanto si estenda l'influenza del sofisma a priori della metafisica apriorista — ciò che è uno degli scopi di questa escursione storica — le dottrine di una filosofia più modesta non hanno per noi meno importanza, che gli audaci sistemi dell'idealismo tedesco. *Reid* ammette anch'egli che una conoscenza adequata delle leggi delle cose sarebbe una conoscenza a priori: se noi non possiamo averne che una conoscenza empirica, è perchè l'essenza delle cose è inaccessibile alle nostre facoltà. « Vi ha degli esseri creati che conoscono l'essenza delle cose, in modo da poter dedurne i loro attributi e la loro costituzione, ovvero questa conoscenza è la prerogativa esclusiva dell'essere onnipotente che le ha fatte? Noi l'ignoriamo, ma ciò che è certo è ch'essa oltrepassa la portata delle facoltà umane. Noi concepiamo l'essenza di un triangolo, e da questa essenza possiamo dedurre le sue proprietà: ma essa non è che un universale, e poteva essere concepita dalla mente umana, benchè nessun triangolo individuale fosse mai esistito. È solamente, come la chiama Locke, un'essenza nominale, espressa da una definizione. Ma ogni cosa che esiste ha una essenza reale, che è superiore alla nostra comprensione, e perciò noi non possiamo dedurre le sue proprietà e gli attributi della sua natura, come facciamo rispetto al triangolo » (1). Non bisogna dimenticare che gli attributi delle sostanze consistono sovratutto, come diceva Locke, nelle loro potenze attive e passive.

Noi troviamo pure in Reid l'altro principio della metafisica apriorista, che la certezza assoluta non appartiene, tra le conoscenze generali, che a quelle che sono indipendenti dall'esperienza. Egli distingue due specie di evidenza: l'evidenza dimostrativa e la pro-

(1) *Saggi sulle fac. intellett.*, Saggio V c. 2.

Digitized by Google

babile. La vera scienza è la dimostrativa: essa non volge che sulle idee astratte, che si concepiscono astrazion fatta dell' esistenza delle cose (quali le idee dei numeri e delle figure). I legami e le opposizioni tra queste idee, le loro convenienze e disconvenienze, sono immutabili, e costituiscono delle verità necessarie, e che si ha avuto ragione di chiamare eterne (1). Ma le verità che non risultano dalla percezione della convenienza o disconvenienza delle idee, sono contingenti: esse sono soggette a limitazioni e restrizioni, perchè dall' esperienza non possono risultare delle verità di una universalità illimitata. L'evidenza delle verità contigenti non è che probabile: p. e. l' evidenza che le leggi della natura non hanno eccezione, e che esse saranno nell' avvenire le stesse che sono state nel passato, non è dimostrativa, ma semplicemente probabile. Tutte le verità concernenti l' esistente sono contingenti: solo l'esistenza di Dio è una verità necessaria, cioè suscettibile di essere dimostrata (noi non abbiamo bisogno d'indicare il motivo di quest'eccezione) (2).

Stewart afferma esplicitamente il principio cardinale della metafisica apriorista, cioè che il proprio del legame tra la causa *efficiente* e l'effetto è di essere *necessario* e conoscibile a priori (questi due caratteri, si sa, si riducono ad un solo, perchè la necessità di un rapporto non può significare altra cosa che il sentimento di necessità accompagnante l' idea di questo rapporto, e

(1) Questo fatto, che i metafisici non accordano il titolo di *eterne* che alle verità necessarie ed a priori o pretese tali, basterebbe ad indicare l'universalità, presso i metafisici, del pregiudizio che l'esperienza non può dare delle verità generali di una certezza assoluta.

(2) V. *Saggi sulle fac. intellett.*. Saggio 6 c. 3. c. 5, c. 6 (Sesto. 2). Saggio 7 c. 3, ecc.

Digitized by Google

questo sentimento non accompagna che le verità a priori o pretese tali). Egli definisce la causa efficiente: una cosa che si suppone *necessariamente* legata con l'effetto; e per appoggiare la proposizione che nelle ricerche fisiche non si ha mai in vista di scoprire «i legami necessari o le cause efficienti dei fenomeni,» cita dei luoghi di parecchi autori (Barrow, Locke, Hobbes, Bacone), i quali in realtà non dicono altro se non che il rapporto tra le cause e gli effetti è conosciuto per l'esperienza, e non mai a priori, supponendo così, come una cosa evidente per tutti, che il rapporto tra la causa efficiente e l'effetto deve essere conoscibile a priori. È ciò del resto ch'egli dichiara in seguito esplicitamente con queste parole: «In effetto, se noi potessimo in alcun caso vedere la maniera in cui la causa (efficiente) produce il suo effetto, noi saremmo in grado per ciò stesso di dedurre l'effetto dalla sua causa ragionando a priori» (1).

Galluppi ritiene anch'egli (e in ciò non fa che aderire all'opinione quasi universale dei metafisici) che la conoscenza della *essenza* delle cose trasformerebbe la conoscenza delle loro proprietà da empirica in a priori. Così dice: «Una scienza pura, cioè interamente a priori, dell'anima è impossibile, perchè supporrebbe la conoscenza dell'essenza dell'anima, conoscenza di cui siam privi. Viceversa noi siam sicuri che ignoriamo l'essenza dell'anima, perchè siamo nell'impossibilità di stabilire sull'anima alcuna proposizione indipendente dall'esperienza» (2). Inoltre egli riguarda l'idea della scienza, quale l'aveva concepita Cartesio, come l'ideale della conoscenza perfetta. «L'oggetto della filosofia è di spie-

(1) V. *Elen. della filos. dello spir. um.*, v. 1 c. 1 sez. 2 e nota C.

(2) *Saggio filos.*, t, 5 par. 47.

Digitized by Google

gare l' esistenze, l' esistenze spiegabili sono l' esistenze condizionali. Queste non possono spiegarsi senza l' esistenza assoluta. Nell' idea di un condizionale io non trovo l' esistenza: il giudizio che pronunzia sull' esistenza di un condizionale è dunque un giudizio sintetico, e per ciò sperimentale . . . . Ponendo l' assoluto, io pongo l' esistenza, e con questa prima esistenza spiego l'esistenze condizionali. Ma io non conosco l'essenza dell'assoluto; non posso perciò conoscere a priori l'esistenza dell'assoluto; e il mio giudizio, che pronunzia sull'esistenza dell'assoluto, è pure sintetico: per essere analitico (cioè a priori), io dovrei conoscere l' essenza divina. L' esistenza in generale è, in conseguenza, un dato per me, ed io la conosco a posteriori, non già a priori. Se potessi partire dall' assoluto, e far derivare da esso a priori tutte l' esistenze condizionali, io comprenderei interamente la natura, e la mia scienza sarebbe perfetta . . . . . Noi non giungiamo all' assoluto, se non partendo dal condizionale, e siamo nell' impotenza di vedere gli effetti nella loro causa prima; per tale ignoranza non possiamo comprendere e spiegare perfettamente la natura . . . . . Il geometra possiede una scienza esatta, perchè il suo metodo è interamente a priori: i suoi giudizi son tutti analitici, perchè egli conosce adequatamente l' essenze degli oggetti su di cui ragiona . . . . . Il metodo del filosofo non può essere affatto lo stesso di quello del geometro; il primo non può pronunziare i suoi giudizi sull' esistenza delle cose, se non vi è condotto o immediatamente o mediatamente dall' esperienza; e in conseguenza noi non possiamo conoscere alcuna esistenza a priori, come avverrebbe nel caso ci fosse possibile di dedurre l' esistenze condizionali dall' esistenza assoluta » (1).

(1) *Saggio filos.*, t. 5 par. 99.

Digitized by Google

Rosmini è nei sistemi degl' idealisti tedeschi (posteriori a Kant) che vede idoleggiato l' ideale della scienza assoluta. « Noi conosciamo, egli dice, imperfettamente le essenze delle cose, essenze che costituiscono l' oggetto delle nostre intuizioni; onde accade che non tutto quello che troviamo poi nelle realità sensibili, e che appartiene alla cognizione di predicazione (1), si riscontri nell'essenza, sì che una parte di quest'ultima cognizione ci rimane priva di ragione, giacchè ogni ragione sta nell' essenze . . . . . Se un primo intelletto è la causa totale di tutti gli enti finiti, quel primo intelletto dee avere in sè il loro essere intelligibile, ossia la loro essenza non imperfetta e vôta come quella dell' intendimento umano, ma adequata e reale anch' essa . . . . . Chi potesse vedere queste essenze delle cose, quali sono in Dio, conoscerebbe pienamente il mondo, senz'aver bisogno d'alcuna esperienza esteriore e d'organica sensitività; il che è quanto dire lo conoscerebbe, tutto quanto egli è, a priori; la qual cognizione e costruzione del mondo reale a priori è il fastigio della sapienza, a cui tende senza posa la mente. Ma la mente umana, per la imperfezione, come dicevamo, con cui conosce le essenze, l'essere intelligibile del mondo, prende vie diverse. Ella si propone il problema, e fin qui nulla in lei v'ha di reprensibile. Ma il filosofo, prima di sapere se e come sia da lui solubile, facilmente ammette il pregiudizio, che sia solubile, e solubile direttamente: pregiudizio certamente antifilosofico come tutti gli altri pregiudizi, pur tale che dà un grande titillamento al suo orgoglio. Mettendosi dunque al lavoro per trovare una soluzione diretta, egli, privo dei materiali a ciò necessari, supplisce coll' immaginazione; e così nacquero quei sistemi a priori

(1) Cfr. *Teos.* Il probl. dell'ontolog., c. 4.

Digitized by Google

che comparvero in Germania, tanto allettevoli per la sola forma speculativa; chè anche la sola forma a priori alletta, benchè imbottita d'immagini di nessun valore, perchè rende una cotal traccia di quella sapienza a priori che è propria della Mente suprema» (1).

Mamiani dice: «Tutti i giudizi percettivi e sperimentali vestono la forma sintetica, per la ragione generalissima che l'intimo essere delle sostanze ci è nascosto e si può pensare che rimarrà sempre tale» (2). La conoscenza *dell' intimo essere* delle sostanze convertirebbe dunque i giudizi attualmente sperimentali e sintetici che noi possiamo fare sulle loro proprietà, in giudizi analitici o a priori (secondo Mamiani, come secondo Galluppi, tutti i giudizi a priori sono analitici) (3).

§. 14. Infine, noi dobbiamo segnalare la presenza del principio della metafisica apriorista in alcuni di questi filosofi contemporanei a cui ordinariamente si estende la designazione alquanto vaga di *positivisti*: basteranno i due seguenti, nei quali esso si mostra con gli sviluppi più estesi.

---

(1) *Teosofia*, lib. 3. sez. 6 c. 4 art. 7.

(2) *Compendio e sintesi della propria Filosofia*, par. XVI.

(3) L. Ferri. (*Saggio sulla storia della filos. in Italia al sec. 19*, t. 1 pag. 405 e altrove) attribuisce a Gioberti la dottrina che tutti i giudizi sintetici, tanto quelli a priori quanto quelli a posteriori, sono tali, perchè l'essenza intima degli esseri, da cui derivano i loro attributi, è impenetrabile: se la conoscessimo, noi potremmo dedurne per analisi questi attributi, e tutti i giudizi sarebbero analitici. Gioberti, per quel che si sappia, non ha mai esplicitamente formulato questa dottrina: ma essa potrebbe forse inferirsi da certe proposizioni di questo filosofo, sovratutto da ciò che egli dice nell'*Introd. allo st. della filosof.*, c. 4, sulla deducibilità dei concetti *assoluti* e *relativi* dall'essenza dell'*Ente* e dell'*esistente* e sui giudizi sintetici a priori *assoluti*. (Milano 1850, t. 1 pag. 307-312).

Digitized by Google

Taine. La sua idea della scienza è la stessa al fondo che quella di Schellinge e di Hegel (meno l'idealismo) (1). Egli definisce la causa : « un fatto da cui si può dedurre la natura, i rapporti e i cangiamenti degli altri » (2). Ma questi fatti, che egli chiama cause, sono dei fatti *generali* (riguardati come individuali), delle nozioni astratte realizzate; e il rapporto tra la causa e l'effetto si converte nel rapporto tra il principio e la conseguenza. Il legame invincibile delle cose, la forza attiva con cui ci figuriamo la natura, non è che la necessità logica che lega il principio alla conseguenza; e l'assioma di causalità significa che la conseguenza suppone il principio, e che ogni qualità e ogni esistenza ha la sua ragione in qualche termine anteriore (logicamente) e superiore (cioè più astratto) da cui può essere dedotta (3). Noi ritorneremo sulla dottrina del Taine nel capitolo seguente : per ora aggiungeremo che secondo lui l' universalità illimitata non può mai trovarsi nelle conoscenze sperimentali, ma solamente in quelle a priori (4).

Spencer. La filosofia di Spencer è, come quella di Cartesio, una spiegazione meccanica dei fenomeni con la pretensione di stabilire a priori i principii di questa spiegazione. La scienza deve essere, egli dice, « un aggregato organizzato di deduzioni dirette e indirette tirate dalla persistenza della forza » (5) : la conoscenza filosofica è il *sapere completamente unificato*, e la unificazione del sapere è compiuta, quando, dopo aver fuse

(1) V. L'*Intellig. cap. ult.* in fine e *Stor. della letterat. ingl.*, t. 4 c. 5 § II, VIII e c. 4 § II, III.

(2) *I filos. class. cap. ult.*

(3) *Stor. della letterat. ingl.*, t. 4 c. 5 § II, VII.

(4) V. L'*Intellig.*, parte 2. l. 4 c. 2 § II, VIII, *ibid.* I-II, ecc.

(5) *Pr. princ.*, par. 193.

Digitized by Google

gradatamente le generalizzazioni più ristrette della scienza in generalizzazioni di più in più larghe, le più larghe di tutte vengono dedotte da una verità ultima, che è il principio della persistenza della forza (1). In quanto a questo principio, esso non è un risultato dell'induzione, ma un dato a priori della coscienza, un'intuizione della ragione; e noi dobbiamo ammetterlo, non perchè esso sia provato dall'esperienza, ma perchè la sua negativa è inconcepibile: in effetto concepire che la forza non sia persistente, che la sua quantità totale diminuisca o aumenti, sarebbe concepire che qualche cosa divenga niente e niente divenga qualche cosa, ciò che è impossibile (2). Per la loro derivazione da una verità primitiva necessaria ed a priori, le generalità della scienza sono anch' esse delle verità necessarie ed a priori, e la filosofia è una sintesi razionale, una costruzione dei fenomeni. Conformemente a questa teoria della conoscenza, Spencer deduce dalla persistenza della forza, oltre alle leggi del movimento (3) e al principio della trasformazione ed equivalenza delle forze (4), la indistruttibilità della materia (5), l'uniformità del corso della natura (persistenza delle relazioni tra le forze) (6), il principio che il movimento è sempre ritmico (7), quello che esse segue sempre la linea della più grande trazione o della minore resistenza o la ri-

(1) *Pr. princ.*, par. 37. Cfr. par. 192.

(2) *Pr. princ.*, par. 59-62. Cfr. par. 53. par. 56, par. 64, par. 73.

(3) V. *Pr. princ.* § 56, 57, 81 e *Saggi di mor., di sc. e d'estet. Obbiez. ai primi princ.* e *risp.* 8. e *Conclusione*.

(4) *Pr. princ.*, § 73.

(5) *Pr. princ.*, § 53-54.

(6) *Pr. princ.*, § 63-65.

(7) *Pr. princ.*, § 88.

Digitized by Google

sultante delle due (1); infine, le leggi che, secondo lui, necessitano *l'evoluzione* (l'instabilità dell'omogene o (2), la moltiplicazione degli effetti (3), la segregazione (4), e quindi anche l'evoluzione stessa (5), *l'equilibrio*, suo termine inevitabile (6), e la *dissoluzione* dopo l'equilibrio (7). La presenza nella materia delle forze di attrazione e di ripulsione, e le leggi dell'azione di queste forze, benchè non si derivino dal principio della persistenza della forza, sono anch'esse considerate come verità *necessarie*, (la cui negativa è inconcepibile) e indipendenti dall'esperienza (8).

Sembra che il vero principio primo di questa serie di deduzioni che, secondo Spencer, deve costituire l'organismo della scienza, sia per lui, non il principio della persistenza della forza, ma la massima che l'essere non può venire dal niente nè ridursi in niente. E in realtà è da questa massima che Spencer deduce il suo preteso principio intuitivo. In effetto questa massima è stata considerata, sin dai primordi della filosofia, come un principio assiomatico; mentre è un fatto evidente dell'esperienza interna che la legge della persistenza della forza — considerata almeno come la semplice espressione dei rapporti costanti di successione dei fenomeni — non può essere riguardata come una verità evidente per se stessa. Ma Spencer non considera il principio della persistenza della forza come una sem-

(1) *Pr. princ.*, § 81.
(2) *Pr. princ.*, § 155.
(3) *Pr. princ.*, § 162.
(4) *Pr. princ.*, § 169.
(5) V. *Pr. princ.*, § 147 e 189.
(6) *Pr. princ.*, § 176.
(7) V. *Pr. princ.*, § 190.
(8) V. *Pr. princ.*, § 74 (cfr. § 88) e § 18.

Digitized by Google

plice espressione dei rapporti dei fenomeni: questa forza, di cui la persistenza è un dato a priori della coscienza, è, secondo lui, la forza iperfenomenale, la realtà assoluta di cui tutti i fenomeni sono la manifestazione (1). Considerando, come fa Spencer, la forza come una sostanza (e non come la semplice attitudine che hanno i corpi a modificare lo stato di riposo e di movimento degli altri corpi), la deduzione della legge della persistenza della forza dal principio che l'essere non può essere creato nè annichilato, diviene meno forzata, non solo, ma la deduzione stessa viene dissimulata, l'intervallo che vi ha tra il principio e la conseguenza svanisce, la conseguenza si confonde col principio. La forza essendo una realtà, anzi la sola realtà che esista veramente, la proposizione che afferma la persistenza della forza equivale alla proposizione che afferma che la quantità della realtà è immutabile, che l'essere considerato nella sua totalità non può avere nè accrescimento nè diminuzione (2). Di qui si vede che anche nel sistema di Spencer, come in quello di Cartesio e degli altri metafisici aprioristi di cui sopra abbiamo parlato, la serie delle deduzioni riposa sopra una base metafisica, che in lui è la sostantificazione della forza; e si vede inoltre che, come abbiamo detto, il principio della persistenza della forza — quale legge scientifica relativa ai fenomeni — non è, in questo sistema, il principio veramente ultimo, ma una conseguenza del principio ulteriore, che l'essere (la realtà assoluta che è il sustrato di tutti i fenomeni) non può avere nè cominciamento nè fine (3).

Sull'origine delle affermazioni intuitive che, se-

(1) *Pr. princ.*, § 60-62.

(2) *Saggi di morale* ecc. v. 3. Obbiez. sui primi princ. e risposte. Conclusione.

(3) Cfr. cap. V § 8 sulla fine e *Saggio 1* c. IX.

Digitized by Google

condo Spencer, costituiscono la base della scienza, troviamo in lui due dottrine diverse. Nei *Primi Principii* egli considera certamente il principio della persistenza della forza come una verità a priori nel senso tradizionale della parola (1): invece in altre opere (2) considera questo e gli altri principii assiomatici come a priori per l'individuo ma a posteriori per la specie, cioè dovuti all'accumulaziane e trasmissione organica delle esperienze avitiche. La differenza tra le due dottrine è senza importanza per la quistione se il sistema di Spencer sia costruito sul tipo della filosofia apriorista. L'essenza di questa filosofia sta nel metodo: essa ha per oggetto, come abbiamo tante volte ripetuto, di stabilire tra i fenomeni dei legami *necessari* e *razionali*, e, per quest'oggetto, la condizione è che il metodo della scienza sia deduttivo, e che il punto di partenza della deduzione siano dei principii ammessi come verità evidenti per se stesse e necessarie. Nel sistema di Spencer, questa condizione è esattamente adempiuta; egli fa derivare le generalità della scienza da principii assiomatici, che, secondo lui, è impossibile di provare induttivamente (3), e non hanno altra prova che la loro evidenza intrinseca; e a questi principii attribuisce l'inconcepibilità della negativa, che è il più alto grado di necessità che noi possiamo immaginare. La quistione: come il nostro spirito si trova in possesso di questi principii? sono essi delle acquisizioni empiriche o delle necessità primordiali del pensiero? è una qui-

(1) V. *Saggio 1* c. IX n. 2 a pag. 505.

(2) V. *Psicol.* § 430, 433, 208, ecc., e *Saggi di morale* ecc. Obbiez. e Risp. n. 8, 9 e conclusione.

(3) Lo Spencer insiste su quest'impossibilità in tutte le sue opere, anche in quelle in cui spiega l'origine delle conoscenze assiomaiiche per l'eredità delle esperienze. V. *Saggi di mor.* ecc., l. c.

Digitized by Google

stione che interessa la psicologia, ma non il metodo filosofico.

In quanto al rapporto dell'apriorismo di Spencer con la ricerca delle cause efficienti, si presenta la stessa difficoltà che si è già presentata per Cartesio, Malebranche e Leibnitz. Le cause veramente produttrici dei fenomeni non sono, per Spencer, altri fenomeni, ma delle cause ultrafenomenali sconosciute e inconoscibili. Per questo filosofo vale naturalmente la stessa risposta che per gli altri; i legami *razionali* e *necessari* ch'egli stabilisce tra i fenomeni possono chiamarsi causazioni efficienti, ma solo nel senso tecnico che noi diamo al termine, cioè in quanto questa forma *necessaria* e *razionale* è modellata sulla forma delle conoscenze che per il nostro spirito costituiscono (d'una maniera incosciente) il tipo della causazione efficiente. Se al di là delle cause efficienti fenomenali lo Spencer ammette altre cause efficienti più degne di questo titolo, questo fatto, oltre che è una conseguenza della sua teoria sul mondo esteriore, che ci accorda la conoscenza, non delle cose in sè, ma solo dei loro fenomeni (apparenze), si spiega pure per la natura stessa della soluzione che la filosofia apriorista dà del problema delle cause efficienti. Al bisogno del nostro spirito di conoscere le cause, questa filosofia non dà che una soddisfazione incompleta, direi quasi piuttosto un simulacro di soddisfazione che una soddisfazione reale: questa non potrebbe ottenersi che seguendo lo slancio spontaneo del nostro spirito, che costituisce la metafisica istintiva dell'uomo, e che tende a spiegare tutti i fenomeni, riconducendoli alle sequenze che ci sono le più familiari. Solo una tale spiegazione sarebbe completa, radicale (nel senso metafisico della parola spiegazione): ogni altra necessariamente lascia ancora nelle cose spiegate dell'*incomprensibilità*: e a questo fenomeno *subbiettivo*

Digitized by Google

si dà, lo sappiamo, un valore *obbiettivo*, interpretandolo come un limite della conoscenza.

Al suo scopo primario, che è di stabilire tra i fatti dei rapporti razionali e necessari, la filosofia apriorista aggiunge, come sappiamo, uno scopo secondario, quello d'introdurre nel sistema delle conoscenze sul reale l'evidenza matematica, dimostrativa. È ciò di cui Spencer ci dà un esempio nella sua dottrina del postulato universale. Questo è che ogni proposizione di cui non possiamo concepire la negativa deve essere vera: esso è implicato in ogni atto dell'intelligenza, ed è per esso che si giustificano le premesse ultime delle nostre conoscenze da cui tutte le altre dipendono. Lo stesso postulato giustifica pure il legame che riattacca le conoscenze derivate alle primitive; sicchè l'inconcepibilità della negativa è il criterio unico della verità (1). Per questa dottrina la filosofia di Spencer è nell'opposizione più radicale con la filosofia dell'esperienza, la quale inibisce di ammettere una cosa senza prova, e non riconosce nell'evidenza intrinseca (spesso illusoria) d'una proposizione un criterio sufficiente della sua verità. È vero che se si prende l'inconcepibilità della negativa nel senso stretto, bisogna convenire che noi siamo forzati ad ammettere la verità delle proposizioni in cui essa si trova: è una fatalità del nostro pensiero, a cui sarebbe impossibile di sottrarsi. Ma nel senso stretto, l'inconcepibilità della negativa non si trova mai nelle proposizioni concernenti, come diceva Hume, le cose di fatto, cioè l'esistente, la realtà: essa non si trova che nelle proposizioni così dette analitiche, e in generale nelle affermazioni che non implicano altro che delle percezioni di somiglianze e di differenze. Ma non appartiene all'argomento di questo

(1) V. *Psicol.* Analisi generale, c. IX, XI, XII. Cfr. Stuart-Mill, *Log.*, l. 2 c. VII.

Digitized by Google

capitolo di discutere la validità del criterio di Spencer e i limiti della sua applicabilità (1): quì dobbiamo soltanto costatare il fatto che, elevando l'inconcepibilità della negativa a criterio unico della certezza, lo Spencer fa, come gli altri aprioristi, dell'evidenza matematica (cioè intuitiva o dimostrativa) il tipo unico di ogni evidenza. (2)

(1) V. su ciò, *Saggio 1* c. IX.

(2) Quantunque lo scopo di questo capitolo non sia di fare una rivista generale di tutti i filosofi che hanno ammesso il principio della metafisica apriorista, pure io credo di dover fare menzione d'un altro tra i più illustri filosofi contemporanei, l'Hartmann. Egli risolve la realtà in due elementi costitutivi, la Volontà e l'Idea. La Volontà è l'elemento illogico, il cui carattere è l'indeterminazione, il libero arbitrio, che talvolta va sino ad indentificare con l'azzardo: ma l'idea è governata, nella sua evoluzione, da una necessità logica, la cui legge è il principio della logica formale, cioè il principio d'identità e di contraddizione. È questa necessità logica che determina, a ciascun momento, la somma delle Idee che formano il contenuto della Volontà; ma il *come* del mondo, a ciascun momento, non è che il contenuto ideale realizzato dalla Volontà; il *come* del mondo è dunque, a ciascun momento del processo, determinato da una necessità logica. Il mondo è nella sua esistenza un atto continuo di Volontà; ma il processo totale del mondo è nel suo contenuto un processo logico. In altri termini, che a un momento dato il mondo esista, ciò dipende da un atto della Volontà; ma che esso esista così, che si producano tali fenomeni, ciò dipende dall' Idea, e quindi dalla necessità logica che determina il suo sviluppo. (V. *Filos. dell'incosciente*, v. 2., Gli ultimi principii III). Questa spiegazione del mondo di Hartmann è dunque, da una parte, come quella di Hegel e dei suoi predecessori, una spiegazione *idealista*, che assimila all'attività logica del nostro pensiero la forza produttrice di tutti i fenomeni; e dall'altra parte è, come questi stessi sistemi idealisti, una spiegazione *apriorista*, che incatena i fenomeni coi legami della necessità logica (che lega al principio la sua conseguenza). Bisogna notare, nondi-

Digitized by Google

§ 15. Prima di terminare questo capitolo, dobbiamo ricordare un'altra manifestazione della filosofia apriorista, la quale, quantunque non sia un'applicazione sistematica dei processi di questa filosofia alla spiegazione universale della natura, è tuttavia anch' essa una conseguenza del suo principio. I matematici, non meno che i filosofi, per istabilire i principii fondamentali della meccanica, preferiscono spesso alle prove realmente convincenti, cioè quelle dei fatti, dei ragionamenti sofistici, ma che si danno l'aria di essere degli argomenti *dimostrativi*. Adottare in meccanica, dice d'Alembert, un principio che sia di verità puramente contingente (che non sia una verità *necessaria*) « ruinerebbe la certezza della meccanica, e la ridurrebbe a non essere più che una scienza sperimentale » (1). « Un vero fisico non ha più bisogno dell'esperienza per dimostrare le leggi della meccanica e della statica, che un geometra di regola e di compasso per assicurarsi che ha risoluto un problema difficile » (2).

Fra questi ragionamenti a priori per provare le leggi della meccanica, ve ne ha una classe che merita un'attenzione particolare: sono quelli fondati sul principio che i matematici chiamano *della ragion sufficiente*. Per esempio, per dimostrare la prima legge del movimento, cioè che un corpo, una volta mosso e abbandonato a se stesso, continuerà a muoversi uniformemente in linea

meno, che la spiegazione di Hartmann si allontana dal tipo di una spiegazione rigorosamente apriorista, per quest' elemento d'indeterminazione che la Volontà introduce nel processo del mondo: il *come* del mondo è, a un momento dato, necessario, di una necessità logica; ma l' esistenza del mondo, a questo momento, è invece contingente, dipendendo dall'elemento illogico, dal libero arbitrio della Volontà.

(1) *Princ. della conosc.*, XVI.

(2) *Princ.*, XX.

Digitized by Google

retta, si dice che, se non fosse così, il corpo dovrebbe deviare sia a destra sia a sinistra, ma non vi ha alcuna ragione perchè esso devii in un senso piuttosto che in un altro. Archimede si serve pure dello stesso ragionamento, per istabilire *a priori* alcune proposizioni fondamentali della statica. Così egli stabilisce che, se si sospendono dei pesi uguali alle due estremità di una bilancia, in cui tutto sia uguale da una parte e dall'altra, il tutto resterà in riposo, perchè non vi ha alcuna ragione perchè un lato discenda piuttosto che l'altro.

L'argomentazione fondata sul *principio della ragion sufficiente* sembra a Mill tanto importante, ch'egli fa di questo principio uno dei sei generi di *sofismi a priori* ch'egli enumera. Io non voglio contestare alla massima che un fatto di cui non possiamo immaginare una ragion sufficiente, cioè una ragione che *spieghi* il fatto (nel senso metafisico della parola spiegazione), non può esistere, il titolo di *sofisma a priori*. I ragionamenti, per cui i filosofi *aprioristi* pretendono dimostrare le leggi del reale, non hanno tutti lo stesso grado di plausibilità: mentre alcuni sono evidentementi artificiali e forzati (spesso sino al punto che è assai difficile di comprendere ciò che potrebbe chiamarsi la forza *probante* del sofisma, come accade, per esempio, per molte deduzione di Hegel), ve ne hanno invece altri (quantunque in minor numero) a cui lo spirito aderisce senza sforzo, e come per un'inclinazione naturale. Questi ultimi, quando sono dovuti, non ad un errore accidentale, ma ad una disposizione comune dello spirito umano, possono chiamarsi dei sofismi a priori—come tutti i sofismi a priori, sono delle induzioni incoscienti, che il nostro spirito ha una tendenza, più o meno grande, ad ammettere come delle verità intuitivamente evidenti —. Ma, in ogni caso, il vero sofisma a priori, il pregiudizio che ha esercitato un'influenza decisiva sul filosofo apriorista, è quello che co-

Digitized by Google

stituisce la base stessa della filosofia apriorista: è esso che persuade di negligere la prova dell'esperienza, che infine è quella per cui lo stesso filosofo apriorista si è reso certo della verità, e di preferirle un altro genere di prova, quantunque non ugualmente convincente. Quest'osservazione vale anche naturalmente per le pretese dimostrazioni matematiche dei principii della meccanica. Ve ne hanno di plausibili — come quelle che abbiamo indicate e le altre simili che Mill dà per esempi del suo 3° genere di sofismi a priori (il principio della ragion sufficiente)—ma ve ne hanno altre (e in più gran numero) il cui carattere sofistico è evidente. Ecco, p. e., come un filosofo dimostra che, se un corpo in moto ne incontra un altro in quiete, il primo comunica al secondo una porzione del suo moto, e la porzione che perde il corpo urtante è uguale a quella che acquista il corpo urtato. (Prima ha, dimostrato che « niun corpo può darsi il moto che non ha nè distruggere quello che ha », ma vi ha bisogno, per cangiare lo stato di riposo o di movimento d'un corpo, di una causa esterna — principio che è, egli dice, un'applicazione del principio più generale della causalità —) « È necessario che il corpo in moto o spinga innanzi il corpo urtato o non lo spinga innanzi: nel primo caso se il corpo urtante non comunicasse porzione del suo moto al corpo urtato, quest'ultimo passerebbe da se stesso dallo stato di quiete a quello di moto, il che è contrario al principio enunciato (cioè che niun corpo può darsi il moto che non ha ecc.); nel secondo caso se il corpo urtante non comunicasse alcun moto al corpo urtato, e ciò non ostante si ponesse in quiete, distruggerebbe il moto che ha, il che è anche contrario al principio enunciato » (1). (Ma non è evidente che nel primo caso, quand'anche il corpo urtante non

(1) Galluppi, *Saggio filosofico*, t. 6 par. 90.

Digitized by Google

perdesse niente del suo moto, il corpo urtato si muoverebbe, non spontaneamente, dando a se stesso, come dice l'autore, il movimento che non ha, ma per l'azione di una causa esteriore? e che nel secondo caso se il corpo urtante si fermasse senza che il corpo urtato acquistasse alcun moto, il corpo urtante non si fermerebbe da se stesso, distruggendo, come dice l'autore, il moto che ha, ma sarebbe fermato da una forza esterna?) Ma il grado maggiore o minore di speciosità di queste pretese dimostrazioni è un punto secondario: la speciosità dell'argomento non è mai, in alcun caso, il motivo unico che lo fa impiegare. È ciò di cui lo stesso Mill conviene, quando, a proposito degli esempi del suo terzo genere di sofismi a priori, dice: «D'ogni tempo i geometri si sono esposti al rimprovero di voler provare i fatti più generali del mondo esteriore per mezzo di ragionamenti sofistici, per evitare di appellarne alla testimonianza dei sensi». Ora è questa tendenza generale che importa il più di spiegare: perchè un argomento a priori, quantunque meno convincente, e spesso patentemente sofistico, si preferisce alla prova empirica, che è la sola capace di determinare realmente la convinzione, e quella che l'ha effettivamente determinata nello stesso autore? Ciò avviene evidentemente perchè, mentre la prova empirica mostra semplicemente che la cosa è così (che vi ha una tale uniformità di sequenza), l'argomento a priori sembra inoltre proprio a mostrare che la cosa *deve essere necessariamente* così, e a rispondere in un certo modo alla quistione del perchè. Se è ai fatti della meccanica che il metodo dimostrativo è stato di preferenza applicato, ciò non è soltanto perchè, come è stato osservato (1), i matematici trasportano nella trattazione delle mate-

(1) P. e. da Stewart, *Elem. della fil. dello spir. um.*, vol. 3 c. 2 sez. 4 n. 3.

Digitized by Google

matiche applicate le abitudini intellettuali contratte nello studio delle matematiche pure. Bisogna anche tener presente un'altra considerazione, cioè che le leggi fondamentali della meccanica sono, tra le leggi conosciute della natura, le sole che siano ritenute come primitive, anzi è da esse, secondo la concezione prevalente nella filosofia moderna, che tutte le altre leggi della natura derivano. Tra le leggi fondamentali della meccanica, quelle delle azioni a distanza (che, secondo una delle forme della concezione meccanica del mondo, sono anch'esse delle leggi primitive) sono state, è vero, raramente dimostrate con ragionamenti a priori: è che le numerose discussioni sulla possibilità dell'azione a distanza hanno stabilito la convinzione generale che queste leggi (supposto che non possano ricondursi ai fenomeni dell'urto) sono inintelligibili e ribelli a qualsiasi tentativo di spiegazione.

Digitized by Google

Digitized by Google

Appendice al cap. VI.

§ 1. Noi abbiamo sin qui considerato il metodo a priori, in quanto esso ha per oggetto di dare una spiegazione dei fenomeni, come una delle forme sotto cui si realizza il concetto di causalità efficiente: ma è evidente che questo metodo non si applica esclusivamente alle relazioni tra le cause e gli effetti. L'importanza incomparabilmente superiore di questa classe di relazioni non deve farci perdere di vista che gli altri rapporti tra i fenomeni sollecitano anch' essi dalla metafisica una spiegazione. Come lo spirito umano non è pago di aver costatato che tal fenomeno *segue* invariabilmente tal altro fenomeno, ma domanda inoltre perchè deve seguirlo; così esso non e pago di aver costatato che tal fenomeno *accompagna* invariabilmente tal altro fenomeno, ma cerca inoltre una ragione che faccia comprendere la necessità di questa congiunzione invariabile. La spiegazione metafisica, noi lo abbiamo visto al soggetto delle cause efficienti, presenta due tipi generali che sono due modi distinti di assimilare tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari: l' uno—è la metafisica istintiva dello spirito umano—fa dei rapporti più familiari tra i fenomeni l' intermediario esplicativo di tutti gli altri; l' altro cerca invece di spiegare le relazioni generali dei fenomeni assimilando la loro *forma*,

Digitized by Google

quali oggetti della conoscenza, a quella che è propria delle più familiari tra queste relazioni. Sarebbe inutile di considerare a parte il primo di questi due tipi di spiegazione nella sua applicazione alle relazioni distinte dalle causali; siccome non vi hanno, al di fuori dei rapporti di sequenza, altri rapporti tra fenomeni che sembrino capaci di servire d'intermediario esplicativo universale (come per esempio i fenomeni dell'urto e dall'azione volontaria), le spiegazioni della metafisica istintiva non si riferiscono generalmente che alla ricerca delle cause efficienti. Ma il secondo tipo di spiegazione metafisica, quando si applica alle relazioni distinte dalle causali, è indipendente dalla quistione delle cause efficienti, perchè esso non cerca che di trasformare i rapporti generali tra i fenomeni, qualunque sia la specie di questi rapporti, da semplicemente *positivi* e *contingenti* in *razionali* e *necessari*.

Il presupposto, su cui è fondato il metodo a priori, è, come abbiamo detto, un'inferenza incosciente, per cui la *forma* della conoscenza di tutti i rapporti generali dei fenomeni viene assimilata alla *forma* della conoscenza dei più familiari tra questi rapporti. Come dal gran numero delle nostre esperienze di causazione noi concludiamo che *tutti* i fenomeni sono sottomessi alla legge di causalità, così da ciò che le causazioni più familiari che noi abbiamo sperimentate—per conseguenza la parte più considerevole della somma delle nostre esperienze di causazione—si sono presentate alla nostra coscienza coi caratteri della *necessità* e dell'evidenza intrinseca, razionale, noi concludiamo che questi caratteri devono ritrovarsi in *tutte* le causazioni. È innegabile che noi facciamo questa conclusione, perchè l'uomo ha la credenza istintiva che ogni fenomeno ha una causa efficiente (e non semplicemente un antecedente a cui esso segue invariabilmente), e il carattere rigorosamente

Digitized by Google

comune a tutte le nozioni che lo spirito umano si è fatto della causa efficiente — sia che l' abbia concepita come fenomenale o come ultrafenomenale, come conoscibile o come inconoscibile, sia che nel concepirla si sia conformato alla sua tendenza più spontanea, che è di elevare a tipo universale le causazioni più familiari, o a quella meno spontanea, che è di elevare a tipo universale, non queste stesse causazioni familiari, ma la *forma* che è loro propria quali oggetti della conoscenza — il carattere rigorosamente comune, dico, a tutte queste nozioni, è che tra la causa e l' effetto deve esservi un legame *necessario* e di un'evidenza intrinseca, razionale. Ed è ugualmente innegabile che questa credenza apparentemente istintiva deve essere una generalizzazione di esperienze di causazioni, le quali ci sono state date con questi caratteri che costituiscono la nostra nozione di causalità efficiente: senza di ciò, l'idea di causalità efficiente sarebbe inesplicabile al punto di vista della teoria dell'esperienza. Ora, le nostre esperienze di causazione non costituiscono soltanto le premesse di quest' induzione, che tutti i fenomeni sono sottomessi alla legge della causalità: esse costituiscono inoltre, unite alle altre esperienze di relazioni uniformi tra i fenomeni, le premesse di quest'induzione più generale, che tutti i fenomeni sono sottomessi a relazioni uniformi. E, della stessa maniera che da ciò che i fatti più familiari di causazione—per conseguenza, come abbiamo detto, la parte più considerevole della somma delle nostre esperienze di causazione — si sono presentati alla nostra coscienza come *necessari* e *razionalmente* evidenti, noi concludiamo che *tutte* le causazioni devono essere *necessarie* e *razionalmente* evidenti; da ciò che i fatti più familiari di causazione e tutti gli altri fatti egualmente familiari di rapporti uniformi tra i fenomeni si sono presentati alla nostra coscienza come necessari

Digitized by Google

e razionamenti evidenti — ciò che è un risultato della ripetizione estremamente frequente delle esperienze di ciascuna specie di questi rapporti—noi concludiamo pure che *tutti* i rapporti uniformi dei fenomeni in generale devono essere necessari e razionalmenti evidenti. Ne segue che la metafisica cerca di trasformare, da puramente *positive* (cioè ammesse solo sulla fede dell' esperienza) e *contingenti* (cioè tali che la supposizione del contrario è perfettamente concepibile), quali esse sono per la scienza, in razionali e necessarie, non le sole leggi di causazione, ma tutte le leggi dei fenomeni in generale; in altri termini che il metodo a priori viene applicato, egualmente che alle causazioni, a tutte le altre uniformità della natura.

§ 2. Il più notevole tra i concetti derivati dall' applicazione del principio della metafisica apriorista alle uniformità della natura in generale, è la supposizione che vi ha in ciascuna cosa (cioè in ciascuna specie di cose) un che di fondamentale, un'*essenza*, da cui tutte le proprietà della cosa derivano e possono dedursi (o almeno potrebbero dedursi, se quest'*essenza* fosse da noi conosciuta). Le proprietà che costituiscono ciascun genere di esseri che noi conosciamo, ci sono date, per dir così, come scucite e staccate le une dalle altre. Noi non vediamo perchè ad un' estensione impenetrabile è congiunta l'inerzia, la gravità, ecc., come anche la capacità di presentare, in certe circostanze, i fenomeni della vita, e in certe altre, quelli del sentimento e del pensiero; noi non vediamo perchè alla figura esteriore particolare ad un animale è costantemente unita una certa organizzazione interiore e delle facoltà psichiche determinate. Queste diverse proprietà non hanno le une con le altre una connessione che ci sembri necessaria e di un' evidenza intrinseca, razionale. Ma, secondo il presupposto che i rapporti uniformi dei fenomeni devono

Digitized by Google

essere necessari e di un' evidenza razionale, tra le diverse proprietà che costituiscono ciascun genere di esseri dovrebbe esservi una connessione necessaria e razionale; per conseguenza, data una proprietà del genere, o quell' insieme di proprietà che è sufficiente a distinguere il genere dagli altri, tutte le altre proprietà del genere dovrebbero poterne essere dedotte. Così, siccome tra le proprietà mostrate dall'esperienza, non troviamo questa proprietà o complesso di proprietà distintive, da cui tutte le altre possano dedursi, ne concludiamo che la proprietà o le proprietà distintive, da cui tutte le altre potrebbero dedursi, non sono oggetti della nostra esperienza: sono queste proprietà fondamentali sconosciute, le quali si suppone che, se noi le conoscessimo, basterebbero a darci a *priori* la conoscenza di tutte le altre, che noi chiamiamo (cioè che i metafisici chiamano) l' *essenza* della cosa. Nel capitolo che precede, noi abbiamo considerato la dottrina, che vi ha per ciascuna sostanza un' essenza sconosciuta, dalla quale, se fosse conosciuta, potremmo dedurre tutte le proprietà della sostanza, come una conseguenza del principio della causalità efficiente, perchè la maggior parte delle proprietà delle sostanze sono, come dice Locke, delle potenze di agire e di patire, e la dottrina suppone che la conoscenza delle essenze ci farebbe comprendere perchè tali sostanze siano dotate di tali potenze, in altri termini come tali cause abbiano una connessione razionale e necessaria con tali effetti: ma è evidente che, per essere esatti, noi avremmo dovuto considerare questa dottrina come una conseguenza, non del principio di causalità efficiente, ma del principio più generale che tutte le connessioni uniformi tra i fenomeni devono essere *necessarie* e *razionali*, perchè non tutte le proprietà che attribuiamo alle cose si rapportano unicamente al loro modo di agire e di patire. Quando ci si dice che, se noi

Digitized by Google

conoscessimo l'essenza della materia, noi comprenderemmo perchè essa è inerte, perchè è grave, ecc., perchè è capace, in date circostanze, di vivere, di sentire, di pensare; siccome questi e altrettali attributi non indicano che le potenze attive o passive della materia, noi possiamo vedere in quest' affermazione una semplice conseguenza del principio che gli effetti devono avere con le loro cause una connessione razionale e necessaria. Ma quando Reid dice che ogni cosa che esiste ha un'essenza, dalla quale, se essa non fosse superiore alla nostra comprensione, noi potremmo dedurre le sue proprietà e gli attributi della sua natura, noi non possiamo vedere in quest' affermazione generale che una conseguenza di un principio avente una generalità uguale, cioè del principio che tutti i rapporti costanti tra i fenomeni devono essere razionali e necessari.

Il concetto dell' *essenza* dei metafisici moderni può sembrare a primo aspetto assolutamente opposto a quello dei metafisici antichi: in effetto, mentre per i primi l'essenza d'una cosa è ciò che vi ha in essa di più occulto e di più impenetrabile, per i secondi invece l' essenza era ciò che vi avea nella cosa di più notorio, e che costituiva la nozione stessa di questa cosa. Non di meno fra questi due significati della parola *essenza*, con le dottrine che essi implicano, vi ha un legame naturale, e il concetto moderno deriva incontestabilmente dall'antico. Il fondo comune dei due concetti è l' idea (impiegando le espressioni di Hume sui rapporti tra le cause e gli effetti) che tra le diverse proprietà di un genere non vi ha semplicemente *congiunzione*, ma anche *connessione*, in modo che, data l'una, le altre potrebbe esserne dedotte, se questa proprietà primitiva fosse conosciuta.

I logici, la più parte almeno, distinguono, come tutti sanno, due sorta di definizioni, quelle di nome e

Digitized by Google

quelle di cosa. La definizione nominale, si dice, non fa conoscere che il senso del nome, mentre la definizione reale fa conoscere la natura stessa della cosa definita. Così l'essenza d' una cosa era, secondo i logici peripatetici, l' insieme degli attributi che costituivano la definizione *reale* della specie a cui questa cosa apparteneva. Io non discuterò il valore della distinzione delle definizioni in nominali e reali; osserverò semplicemente— ciò che non potrà, credo, incontrare opposizione — che possono distinguersi due classi di definizioni, di cui chiamerò le une *complete* e le altre *incomplete*. Chiamo *completa* una definizione che comprende tutti gli attributi *primitivi*, che sono comuni agli oggetti appartenenti al genere definito; e chiamo *incompleta* una definizione che comprende, non tutti questi attributi comuni, ma solo quanti sono sufficienti a distinguere il genere definito da tutti gli altri. Per attributo *primitivo* poi intendo quello che non è la conseguenza di qualche altro attributo: per esempio esser terminato da tre linee rette è un attributo primitivo del triangolo, ma avere la somma degli angoli uguali a due retti non è un attributo primitivo, perchè può dimostrarsi che una figura terminata da tre linee rette deve avere questa proprietà. La definizione del triangolo, del cerchio, dell'ellissi, e, in una parola tutte le definizioni geometriche, sono *complete*, perchè esauriscono tutti gli attributi primitivi comuni agli oggetti appartenenti a ciascun genere definito. Ma la definizione: l' uomo è un animale ragionevole, è una definizione *incompleta*, perchè non comprende tutti gli attributi primitivi comuni agl'individui del genere umano, ma solo quanti sono sufficienti a distinguere questo genere da tutti gli altri. Se alcuno, per conservare la distinzione tradizionale delle definizioni di nome e di cosa, volesse chiamare *di cosa* le complete, e *di nome* le incomplete, io credo che potrebbe farlo

Digitized by Google

senza improprietà, perchè una definizione completa fa conoscere la natura o l'essenza della cosa definita, queste parole *natura* o *essenza* di una cosa non potendo indicare altro, quando vengono prese in un senso non *metafisico,* ma *positivo,* che la totalità degli attributi, conosciuti e conoscibili, di questa cosa (i primitivi). Non tutte le specie sono suscettibili di definizioni *complete*, come quelle delle figure geometriche. Le specie e i generi degli oggetti naturali—per esempio l'uomo, l' animale, l' oro, ecc. — possiedono un gran numero di attributi tutti egualmente, a quanto sembra, primitivi, e di cui alcuni sono ancora sconosciuti: si potrebbe fare una collezione di tutti quelli che sono conosciuti, ma questa collezione si chiamerebbe una descrizione e non una definizione, perchè per definizione s' intende una breve formula, una proposizione; e d' altronde, quand'anche si chiamasse definizione, non sarebbe una definizione che spiegherebbe la *natura* o *essenza* della cosa, perchè mancherebbero gli attributi non ancora conosciuti, (o almeno non si sarebbe mai sicuri che la cosa non ha, oltre gli attributi enumerati, degli attributi sconosciuti), i quali fanno parte anchessi della natura o essenza della cosa. Ma i peripatetici ammettevano che anche di queste specie e generi, aventi un gran numero di proprietà indipendenti, a quanto pare a noi, le une dalle altre, possono darsi delle definizioni, come noi diciamo, *complete*, cioè delle definizioni che esauriscono l' essenza della cosa definita. Tali definizioni doveano essere costituite, come tutte le altre, dal genere prossimo (a cui la specie definita era subordinata) e dalla differenza specifica: una sola differenza doveva bastare, non semplicemente a distinguere la cosa definita da tutte le altre, ma a far conoscere e sviluppare la natura di questa cosa.

Come potevano essi credere che la natura d' una cosa, per esempio l'uomo, avente un si gran numero di

Digitized by Google

proprietà fisiche e mentali, potesse riassumersi in una formula sì breve? È che mentre noi riteniamo questo gran numero di proprietà come tutte egualmente primitive, i peripatetici credevano invece che di primitive non ve ne potevano essere se non tante quante erano necessarie per distinguere la specie: fra tutte le proprietà appartenenti in proprio alla specie definita (cioè non comuni alle altre specie del genere prossimo) una sola era, secondo essi, primitiva, ed era questa che, sotto il nome di differenza specifica, costituiva, unita al genere prossimo (il quale anch' esso poteva definirsi per il genere superiore e per la differenza propria, una sola), l'essenza o natura della specie. Le altre proprietà della specie erano derivate; esse fluivano, o emanavano, come dicevano gli scolastici, dall'essenza, cioè dai due attributi compresi nella definizione, e potevano esserne dedotti. Così il fondamento della dottrina della logica peripatetica sulla definizione reale, e, quindi, sull'essenza, era questo presupposto metafisico: che le diverse proprietà di ciascun genere di esseri sono, non semplicemente in *congiunzione*, ma anche in *connessione*, cioè non indipendenti e staccate le une dalle altre, ma tenute insieme per un legame razionale e necessario (1).

(1) Invece Stuart — Mill (Log. 1 c. 6 paragr. 2, c. 7 paragr. 5), vede nella dottrina peripatetica sull' essenza una di queste «illusioni propagate dal linguaggio» di cui la metafisica è sì fertile. L' illusione consisteva, secondo lui, a scambiare il significato del nome per la natura della cosa. Secondo la dottrina di Stuart — Mill sui concetti (cioè sui significati dei nomi generali) l'applicazione di un nome di classe implica l'affermazione di un gruppo definito di attributi, che egli chiama la connotazione del nome, e che non è che una parte solamente della totalità degli attributi comuni alla classe: quand' anche tutta quest'altra parte di attributi non inclusa nel gruppo venisse in un caso a mancare, noi applicheremmo sempre, secondo lui, il

Digitized by Google

§ 3. Questo fondamento è assai evidente in Aristotile. La definizione, egli dice, è il principio della dimo-

---

nome, ma non l'applicheremmo mai, se venisse a mancare uno solo degli altributi inclusi nel gruppo. Ma i peripatetici, dice Mill, erano, a causa della loro dottrina sulle *sostanze seconde*, incapaci di comprendere che una cosa è ciò che si dice essere, semplicemente per il possesso di quel gruppo di attributi a cui gli uomini hanno voluto applicare il nome. Essi invece aveano l'idea vaga che è per qualche cosa che la fa essere ciò che è, cioè che le conferisce questa varietà di proprietà che costituiscono la sua natura propria. Ma siccome non potevano scoprire ciò che fa che la cosa è ciò che essa è, se ne tenevano a ciò che la fa essere ciò che è espresso dal suo nome, cioè chiamavano essenza della cosa questa porzione, spesso piccolissima, dei suoi attributi che è connotata dal nome. Mill aggiunge (c. 6 parag. 3) che, siccome gli errori non si distruggono che lentamente, così, bandita la falsa idea dei peripatetici sulle essenze, le sopravvisse non pertanto una sua conseguenza; è l'idea sulle essenze dei metafisici moderni. Le essenze individuali erano una finzione nata dalla falsa idea delle essenze di classi, e Locke stesso, dopo aver estirpato l'errore fondamentale (mostrando che le pretese essenze di classi erano semplicemente la significazione dei loro nomi), non potè liberarsi dalla sua conseguenza, e ammise delle essenze di oggetti individuali, che supponeva essere le cause delle proprietà sensibili di questi oggetti.

La prima difficoltà contro la spiegazione di Mill è che la definizione pei peripatetici non comprendeva tutti gli attributi, che, secondo la dottrina di Mill, costituiscono la connotazione del nome: questa spiegazione non rende conto della regola che una sola differenza era sufficiente alla definizione, perchè, come osserva lo stesso Mill (c. 6 parag. 2 infine, c. 8 parag. 3), la connotazione del nome comprende ordinariamente più che un solo attributo differenziale. Questa difficoltà è grave, perchè ciò che si tratta sovratutto di spiegare nella dottrina peripatetica sulla definizione essenziale è appunto come essi potevano credere di esaurire, con una sola differenza, la natura della specie; e questo fatto non può spiegarsi se non ammettendo come prin-

Digitized by Google

strazione, e deve esser tale che si possano, per mezzo di essa, conoscere gli accidenti (cioè gli attributi non

---

cipio della dottrina che, per la connessione necessaria tra le proprietà, l'una di esse poteva dare tutte le altre. Ma vi ha una difficoltà più grave ancora: è che la dottrina di Mill, in cui s'impernia la spiegazione. secondo la quale l'applicazione di un nome di classe implica l'affermazione di un gruppo definito di attributi, che è soltanto una parte della tòtalità degli attributi comuni alla classe, non è, a mio credere, che una semplice finzione. Supponiamo due nuovi individui che abbiamo una somiglianza solo parziale con gli individui già conosciuti di una classe, ma che ne siano differenti l'uno per certi attributi e l'altro per certi altri; e ammettiamo che l'uno venga aggregato alla classe, l'altro no. Ciò non potrà essere che perchè gli attributi che l'uno ha in comune con la classe sono in più gran numero e di più grande importanza che quelli che ha in comune l'altro: noi non cerchiamo soltanto se l'individuo, di cui è quistione se esso debba o no essere aggregato alla classe, possiede o no una porzione definita degli attributi comuni agl'individui già facienti parte della classe (quella porzione che Mill ritiene che costituisca la connotazione del nome), ma facciamo una stima generale della somiglianza tra l'individuo e la classe. sommando tutte le somiglianze parziali, e guardando perciò alla totalità degli attributi. (Su questa dottrina di Mill sulla connotazione dei nomi confr. Saggio 1 c. 1). Aggiungiamo infine che non si vede perchè i peripatetici hanno scambiato il significato del nome con la natura stessa della cosa. Ciò è, dice Mill, perchè avevano questa vaga idea dell'essenza, che essa era ciò che conferiva alla cosa le sue proprietà, e non potevano trovare niente di simile; perciò si contentarono di queste altre essenze che conferiscono alla cosa, non ciò che essa è, ma ciò che la fa chiamare col suo nome. Sia pure! Ma perchè essi si erano formata questa vaga idea della essenza? È, risponde Mill, perchè essi ammettevano il sistema realista, secondo cui i generi e le specie sono delle entità distinte dagl'individui e ad essi inerenti; perciò essi credevano che una cosa è ciò che si dice essere per la sua partecipazione alla natura di una certa

Digitized by Google

inclusi nella definizione) propri alla cosa (1): la dimostrazione è appunto il metodo per rendere noti questi accidenti (2), per conseguenza, per riattaccare agli attributi inclusi nella definizione le altre proprietà della cosa. Evidentemente, il tipo su cui Aristotile, come il suo maestro, concepisce l'ideale del metodo scientifico, è quello della geometria. La condizione della scienza

---

sostanza generale. Ma, prima di tutto, la dottrina in quistione della essenza e quella correlativa della definizione si trovano già in Aristotile, e questi non è un realista: la forma e la materia non si distinguono per lui che logicamente; la sua polemica contro Platone è appunto una guerra alle sostanze generali, inerenti agl'individui (V. cap. seguente). D'altronde resterebbero sempre a spiegare i motivi del sistema realista: la spiegazione, ammessa da Mill, (Log. l. 5 c. 3 §. 4), che non vede altro nel realismo che il prodotto di una pretesa tendenza naturale a realizzare le astrazioni, cioè, al fondo, a prendere le parole per cose, non è fondata nè sovra dati storici nè sull'osservazione psicologica (V. cap. seguente). Inoltre queste sostanze seconde inerenti agl'individui, a cui conferiscono la loro natura, devono essere supposte comprendere la totalità degli attributi di questa natura. Come Aristotile rimproverava a Platone, le sostanze generali non potevano avere che le proprietà stesse degli esseri individuali (s'intende le proprietà generali), e questi non le avevano, se non perchè erano loro comunicate da quelle. Non si vede dunque come Mill spieghi perchè alle essenze erano date, non tutti gli attributi della classe, ma solo questa porzione che secondo lui costituisce la connotazione del nome: intanto è per ispiegare questo fatto ch'egli mette in rapporto la dottrina dell'essenza con l'ipotesi delle sostanze seconde.

Per quanto spetta alla dottrina sulle essenze di Locke (e degli altri metafisici moderni) non ho niente d'importante da aggiungere al già detto.

(1) V. ed Didot *Anal. Post.* 1. XXXIII. (5), II. III. (9) *Met.* VI. IX. (4). XII. IV. (3) *De an.* I. I (8), Phys. IV. IV. (2). ecc.

(2) *Met.* II. II. (12). V. I (1). *De An.* I. I. (2). *Anal. Post.* I. VII. (2). I. X (5); ecc.

Digitized by Google

è che essa sia dimostrativa (1): la dimostrazione, nel senso stretto, è una deduzione che parte da principii noti e certi per se stessi (2). Il *noto e certo per se stesso* d'Aristotile, in verità, non corrisponde di tutto punto a ciò che noi diciamo evidente per se stesso o intrinsecamente. Egli distingue due sorta di principii, cioè di proposizioni immediate o indimostrabili che sono le premesse ultime della dimostrazione: i principii *comuni* e i *propri*. I principii comuni sono quelli *da cui* procede la dimostrazione; i principii propri quelli *circa cui* la dimostrazione ha luogo. I principii *da cui* si dimostra sono le verità assiomatiche: i principii *circa cui*, sono, per ciascuna dimostrazione, il soggetto, di cui essa fa conoscere gli accidenti, o, più propriamente, le proposizioni (immediate o indimostrabili) su questo soggetto, e ve ne hanno due per ciascuno: la definizione, e l'ipotesi, la quale è l'affermazione dell'esistenza reale della cosa conforme alla definizione (3). Così, per i principii *da cui*, il *noto* e *certo per se stesso* d'Aristotile equivale esattamente al nostro evidente intrinsecamente o evidente per se stesso: invece l'ipotesi, che afferma l'esistenza di un oggetto reale conforme alla definizione, non può considerarsi come una verità intrinsecamente evidente. Con tutto ciò Aristotile può dire che la proposizione è nota o certa per se stessa, perchè essa enuncia, non una verità d'inferenza, ma una verità immediata, intuitiva, cioè dataci immediatamente dalla percezione. In quanto alla definizione per se stessa, cioè considerata separatamente dall'*ipotesi*, non vi ha per essa nè certezza nè incer-

(1) *Eth. Nic.* VI, III. (4); V (3); VI (1); *Anal. Post.* II, XV. (8) ecc:

(2) V. *Anal Pr.* II, XVIII (2); *Top.* I, 1 (3 - 6).

(3) V. *Anal. post.* I, VII (2); I, X (1 - 6) (conf, I, II. (13 - 14) I. XI. (5); I, XXXII (12); *Met.* II, II. (8 - 12).

Digitized by Google

tezza d'alcuna specie: essa non è che l'espressione d'un concetto, e non una proposizione (affermazione) (1). Osserviamo che per lo scopo della dimostrazione di stabilire una connessione necessaria e razionale tra gli attributi inclusi nella definizione e le altre proprietà della cosa definita, non occorre che l'esistenza di questa cosa sia una verità intrinsecamente evidente, ma basta che siano tali i principii per cui questa connessione viene dimostrata (i principii *da cui*).

I principii assiomatici da cui, secondo Aristotile, la dimostrazione deve precedere, sono, è vero, per lui, non delle intuizioni puramente razionali, come, in generale, per i filosofi aprioristi moderni, ma dei risultati dell'induzione (2): ma ciò non impedisce che il metodo preconizzato da Aristotile sia anch'esso un metodo a priori. Noi abbiamo già osservato che bisogna distinguere tra la quistione psicologica: le verità assiomatiche sono delle necessità primitive del pensiero o dei risultati dell'esperienza? e la quistione del metodo: è, o no, una condizione della conoscenza filosofica adequata al suo oggetto che essa sia dedotta da principii assiomatici, cioè dotati di evidenza intrinseca e *necessari*? In Aristotile noi troviamo un altro esempio del fatto che abbiamo già incontrato in Spencer, vale a dire, un metodo a priori (cioè che vuol dedurre la conoscenza da principii intrinsecamente evidenti) proposto come ideale del metodo scientifico, in unione con una psicologia empirista. (cioè che spiega per l'esperienza la presenza nell'anima di questi principii intrinsecamente evidenti) (3).

---

(1). *Anal. Post.* I, II (14); I, X. (9).

(2) V. *Anal. Post.* I, XVIII, II, XV, *Anal, Pr.* II, XXV, *Eth. Nic.* VI, III (3).

(3) Di là un'antitesi tra il progresso *logico* e il progresso *cronologico* della conoscenza, che Aristotile esprime dicendo che

Digitized by Google

Tornando alla teoria dell'essenza, Aristotile concepiva dunque le definizioni degli esseri reali e la loro funzione nella scienza del reale sul modello delle definizioni

---

altro è ciò che è il più noto e anteriore per *natura* o *assolutamente* e altro ciò che è il più noto e anteriore *per noi;* il più noto e anteriore *per noi* essendo il particolare, il sensibile, e il più noto e anteriore *per natura* essendo al contrario i principii più universali. (*Anal. Post.*, 1, II (5-10)). Il più noto e anteriore per natura è il principio *logico* della conoscenza; il più noto e anteriore *per noi* ne è il principio *cronologico*. Il principio *cronologico* della conoscenza è il particolare e il sensibile, perchè ogni conoscenza deriva, in ultima analisi, dall'esperienza; ma il principio *logico* della conoscenza è ciò che vi ha di più universale, perchè la scienza deve essere dedotta da principii evidenti per se stessi, e questi sono i più universali. Quantunque la conoscenza cominci sempre dal particolare (sia perchè le verità assiomatiche furono in origine acquistate per l'esperienza, sia perchè prima di conoscere il διότι del fatto, deducendolo dai principii universali, ed elevandolo così esso stesso a verità generale, noi abbiamo già ordinariamente la conoscenza sperimentale dell'ὅτι, cioè dell'esistenza del fatto in alcuni esempi particolari); non pertanto la conoscenza dei fatti particolari dipende *logicamente* da quella dei principii universali, ma la conoscenza dei principii universali è *logicamente* indipendente da quella dei fatti particolari. (*Maxime autem scibilia sunt ipsa prima et causae. Propter haec enim et ex iis coetera cognoscantur, sed non haec per subiecta. Met.*, I, II (5)). Quest'apparente contraddizione si risolve riflettendo che, secondo Aristotile, i principii della dimostrazione, quantunque siano originati dall'esperienza, non sono ammessi *perchè provati dall'esperienza*, ma *per la loro evidenza intrinseca:* essi sono certi per se stessi; al contrario, ogni scienza essendo dimostrativa, la certezza delle conoscenze particolari, acquistate per la scienza, dipende dalla certezza dei principii.

Aristotile, chiamando *assoluta* o *per natura* l'anteriorità *logica* dei principii universali, e *relativa* o *per noi* l'anteriorità *cronologica* dei fatti particolari, sembra accordare alla prima

Digitized by Google

delle figure e la loro funzione nella geometria: come il geometra dà, nella definizione del cerchio, dell'elissi, ecc., la proprietà fondamentale di ciascuna di queste figure, a cui la dimostrazione fa vedere che tutte le altre si riattaccano per un legame necessario e intelligibile a priori (1), così il filosofo deve (perchè la sua scienza sia adequata all'oggetto a conoscere) dare, nella definizione dell'uomo, dell'animale, ecc., la proprietà fondamentale di ciascuno di questi esseri, e poi far vedere, per la dimostrazione, che tutte le altre vi si riattaccano per un legame egualmente necessario e intelligibile a priori. Bisogna guardarsi dal credere che il metodo dimostrativo, per Aristotile, non abbia altro scopo che di ottenere un grado superiore di certezza: al contrario

---

una specie di obbiettività, che rifiuta alla seconda. È uno di quei tanti vestigi di platonismo che si trovano nelle espressioni d'Aristotile: egli ha l'apparenza di fare, come Platone (v. cap. seguente), dell'anteriorità logica un'anteriorità ontologica, della stessa maniera che quando chiama i principii della dimostrazione *cause* della conclusione (cioè della stessa cosa dimostrata). Nel caso presente l'obbiettivazione è un'espressione metaforica di quest'idea, che l'anteriorità e più grande notorietà (secondo l'ordine logico) dei principii universali è assoluta, cioè la stessa per tutti e in tutti i casi, mentre l'anteriorità e la più grande notorietà del fatto particolare (secondo l'ordine cronologico) è relativa, varia secondo gl'individui e i casi. In effetto, se è costante che la conoscenza di alcuni particolari (indeterminatamente) preceda quella dell'universale, è puramente accidentale che i particolari (determinati) la cui conoscenza ha effettivamente preceduto la conoscenza dell'universale, siano questi o quegli altri.

(1) Gli studi delle forme geometriche «consistono essenzialmente, per ciascuna linea o superficie, a riattaccare tutti i fenomeni geometrici che essa può presentare a un solo fenomeno fondamentale, riguardato come definizione primitiva». A. Conte, *Corso di filos. posit.* vol. 1 lez. X.

Digitized by Google

risulta evidentemente dalle sue dichiarazioni che per lui, come per gli altri filosofi aprioristi, il valore di questo metodo consiste principalmente in ciò ch'esso fa vedere il perchè, la ragione dei fatti, ne dà spiegazione (1). Egli considera anche gli attributi inclusi nella definizione come le *cause* delle proprietà della cosa definita (il *medio* della dimostrazione è la causa, per Aristotile, e la definizione è il *medio*); perchè essi sono la ragion sufficiente (nel senso leibnitziano della parola) della presenza di queste proprietà nella cosa (2). È in questo

(1) V. *Anal.* Post. l. I, c. 2.

(2) Aristotile identifica continuamente questi due concetti: la causa di un fatto e la ragione di una verità; αἰτία è per lui tanto la *causa* quanto la *ragione*. V. *Anal. Post.* I, II. (5), (9), IX. (5), II. X. (1, 2), *Eth. Eud.* II. VI. (5, 6), ecc. Il principio della conoscenza non viene identificato con quello dell'essere solo nel caso di due proprietà di una cosa, che, conformemente alla teoria aristotelica della definizione, si ritengono necessariamente connesse, e di cui l'una si suppone logicamente anteriore all'altra; ma i principii della dimostrazione in generale vengono riguardate come cause della cosa dimostrata. Nel primo caso, l'analogia del rapporto tra le due proprietà e quello tra la causa e l'effetto è evidente: l'assimilazione è più ardita, quando un principio universale viene considerato come causa del fatto particolare che se ne può dedurre. Noi abbiamo quì uno degli esempi più segnalati che ci offra Aristotile di trasformazione di una relazione logica in relazione ontologica. Notiamo che questa trasformazione non potrebbe aver luogo che in una filosofia che non vede che nel metodo a priori, cioè dimostrativo, il solo metodo rigorosamente scientifico: è soltanto quando il metodo della scienza è il dimostrativo, cioè quando la conoscenza si deduce da principii evidenti per se stessi, che esiste un'analogia fra il rapporto tra le premesse e la conseguenza e quello tra la causa e l'effetto (Leibntz dice: « La ragione è la verità conosciuta, di cui il legame con un'altra meno conosciuta fa dare il nostro assentimento all'ultima. Ma particolarmente e per eccellenza si

Digitized by Google

[illegible] credevano [illegible] che le proprietà [illegible] emanano da essenza, e che questa ne è la [illegible] [illegible] e ve che negli scolastici [illegible] essenza caratteristica ad ogni [illegible] distinzione puramente logiche [illegible] [illegible] germe il Ari[illegible] [illegible] stesso e questi filosofi, nelle [illegible] [illegible] e [illegible] riveste, queste me[illegible] [illegible] stesso concetto stesso che essi [illegible] [illegible] di necessità e razionale [illegible] [illegible] la connessione tra la [illegible] [illegible] e [illegible] stesso anteriore [illegible] [illegible] [illegible]

Ora è chiara la filiazione del concetto dell'essenza della metafisica moderna dal concetto dell'essenza della filosofia peripatetica: mano mano che si disperava di trovare queste definizioni luminose, rischiaranti tutta la

---

Per la dottrina dell'accidente inseparabile i peripatetici si mettevano in contraddizione col concetto del predicabile accidente *(l'accidente*, quale uno dei cinque predicabili, si definiva: *quod inesse ac non inesse eidem potest*, Porfirio *Isag*. De accid., Arist. *Top*. I, IV (8). al tempo stesso che col presupposto fondamentale della teoria della definizione e dell'essenza. Il motivo per ammettere degli attributi generali della specie che tuttavia non derivavano dall'essenza, era, pare, l'idea che un attributo derivante dall'essenza non poteva trovarsi che là dove si trovava l'essenza stessa: infatti il proprio si definiva, non solo: un attributo necessario derivante dall' essenza, ma ancora: un attributo (non essenziale) che conviene a tutta la specie e ed essa sola. Forse quest'idea era una conseguenza della tendenza che si ha generalmente ad ammettere che lo stesso effetto è sempre dovuto alla stessa causa (il V. sofisma a priori di Stuart-Mill), l'essenza, come abbiamo detto, essendo considerata come causa e le proprietà come effetti. Per mettere d' accordo il principio che uno stesso effetto non può avere che una sola causa col presupposto della teoria dell'essenza (che vi ha una connessione necessaria tra tutti gli attributi della specie), bisogna ammettere che tutti gli attributi generali della specie, salvo quelli che sono comuni a tutto il genere, sono propri della specie: ma si era forzati dall'esperienza ad ammettere anche degli attributi generali, che, senza essere generici, non erano nemmeno propri esclusivamente della specie; di là il concetto ibrido dell' accidente inseparabile.

Del resto la contraddizione tra il concetto dell'accidente inseparabile e l'esigenza generale della teoria faceva sì che la regola che il proprio doveva convenire esclusivamente alla sola specie era posta in obblio, e degli attributi che, conformemente a questa regola, avrebbero dovuto considerarsi come accidenti inseparabili, erano invece considerati come propri, cioè come derivanti dall'essenza (p. e. la sfericità della luna, dice un peri-

Digitized by Google

natura della cosa, queste differenze specifiche da cui tutte le proprietà degli esseri dovevano poter essere dedotte, le essenze, benchè si continuasse ad ammetterle, si allontanavano dal campo della conoscenza effettiva, sinchè esse cessarono di essere considerate come l'oggetto della definizione, e allora il concetto moderno (il metafisico) dell'essenza prese il posto del concetto antico (1).

---

patetico, deriva senza dubbio dalla natura della luna, e potrebbe dimostrarsi, se questa natura fosse conosciuta. V. Zabarella *De medio demonstrat*, l. 1, c. 13). In ogni caso, gli accidenti inseparabili dovevano essere giudicati di poco numero e di poca importanza in confronto agli essenziali e ai propri (se no, questa parte degli attributi della cosa come avrebbe potuto scambiarsi con la natura stessa della cosa, cioè con la totalità dei suoi attributi?): ciò è tanto vero che talvolta si diceva di tutti gli attributi in generale che essi derivavano dall'essenza (v. p. e. Zabarella *De med. demonstrat.*, l. 1, c. 13, l. 2, c. 5), riguardando così i propri come la regola, e gli accidenti inseparabili come un'eccezione.

Sull'accidente inseparabile il Bain fa quest'osservazione: « Il concomitante inseparabile è, p. e., il colore degli animali di cui il colore non ha mai variato, come la bianchezza dei cigni e il color nero dei corvi (era l'esempio preferito dell'accidente inseparabile). Se noi domandiamo perchè un attributo che accompagna sempre la specie, e che non è considerato come un *proprium*, non è introdotto nell'essenza, ci si risponderebbe verisimilmente che il colore degli animali è una qualità variabile, instabile; esso cangia spesso allorchè tutte le altre qualità sembrano restare le stesse; per conseguenza si lascia ordinariamente da parte quando si tratta di determinare i caratteri della specie. Gli esempi citati giustificano quest'abitudine. Nè il color bianco dei cigni, nè il color nero dei corvi, è universale in queste specie (*Logica* l. 1, c. 2, n. 18).

(1) S. Tommaso dichiara che le essenze delle cose, le loro differenze essenziali, sono sconosciute, per cui, in luogo di queste, si è obbligati, nelle definizioni, a far uso di differenze accidentali, le quali non sono che il segno dell'essenza da cui esse

Digitized by Google

La dottrina aristotelica dell'essenza, come tanti altri dei concetti filosofici d'Aristotile, deriva senza dubbio da Platone. Anche per Platone, il principio della scienza è la definizione (1); e la definizione platonica si fa, come l'aristotelica, per il genere prossimo e la differenza specifica, una sola, perchè la *dicotomia* (divisione del genere in due specie per l'aggiunzione di due differenze mutuamente opposte), che è il metodo di Platone per iscoprire le definizioni (2), non può dare che una sola differenza specifica. Ora questa definizione, evidentemente, doveva *esaurire* la natura della cosa definita; perchè il metodo di divisione avea per oggetto di *dimostrare* le Idee (le specie) nel tempo stesso che di *definirle*, e la dialettica di Platone era, come quella di Hegel, un metodo che pretendeva di riprodurre, nell'ordine dei concetti, la genesi stessa delle cose, di ricrearle per il pensiero (3). Sicchè, scoprendo le definizioni delle Idee, erano le Idee stesse, quali esse sono in se stesse, che Platone intendeva avere scoverte, e la definizione doveva essere l' espressione esatta, completa, della natura dell'Idea (della Specie). Ma perciò era necesssario che i caratteri *esplicitamente* inclusi nell'essenza fossero supposti racchiudere *implicitamente* tutti gli altri caratteri della specie: è solo a que-

derivano. (*De veritate*. Quaest. X. Art. I.) La parola essenza nel senso della metafisica moderna (con la dottrina che questo senso implica) si trova già, come nota Gioberti (*Introd. allo Stud. della filos.*. t. 2. nota 35) nei cinquecentisti e anche nei trecentisti italiani, (dei quali il vocabolario della Crusca cita dei testi per comprovare questa definizione della parola: l'ignoto principio delle proprietà naturali delle cose).

(1) Nel Menone (71 a-b, 86 c-d, 100 b) stabilisce questa regola di metodo, che per conoscere le proprietà d'una cosa bisogna prima aver conosciuto l'essenza di questa cosa.

(2) V. cap. seguente.

(3) V. cap. seguente.

Digitized by Google

sta condizione che la dialettica poteva essere, come l'immaginava Platone, una ricostruzione a priori del mondo delle Idee (cioè di questa stessa natura reale contemplata *sub specie aeternitatis*). Questo rapporto tra la dialettica di Platone e la teoria della definizione ch'egli ha in comune con Aristotile, lo vedremo più chiaramente nel capitolo seguente.

§ 4. La dottrina platonico-aristotelica sulla definizione, oltre la connessione necessaria e intelligibile a priori tra le diverse proprietà di un genere, suppone di più l'anteriorità logica di uno dei caratteri differenziali del genere su tutti gli altri. Ma vi hanno anche dei casi in cui la prima di queste due supposizioni sta senza l'altra. Ascoltiamo, p. e., Leibnitz: « Quando un'idea è distinta, e contiene la definizione o le marche reciproche dell'oggetto, essa potrà essere inadequata o incompleta, cioè quando queste marche o questi ingredienti non sono pure tutti distintamente conosciuti, p. e.: l'oro è un metallo che resiste alla coppella e all'acqua forte. Questa è un'idea distinta, perchè dà delle marche o la definizione dell'oro; ma non è completa, perchè la natura della coppellazione e dell'operazione dell'acqua forte non ci è abbastanza conosciuta. Donde segue che quando non vi ha che un'idea incompleta, lo stesso soggetto è suscettibile di più definizioni indipendenti le une dalle altre, di modo che non si potrebbero sempre tirare l'una dall'altra, nè prevedere ch'esse debbono appartenere allo stesso soggetto, e allora la sola esperienza c'insegna ch'esse gli appartengono tutte al tempo stesso. Così l'oro potrà ancora essere definito il più pesante dei nostri corpi, o il più malleabile, senza parlare di altre definizioni che si potrebbero fare. Ma non sarà che quando gli uomini avranno penetrato più avanti nella natura delle cose che si potrà vedere perchè appartiene al più pesante dei metalli (o al più malleabile) di resistere a

Digitized by Google

queste due prove dei saggiatori » (1). L'autore suppone dunque che quando l'idea è completa (cioè quando abbiamo una conoscenza distinta degli attributi inclusi nella definizione) le diverse definizioni di cui il soggetto è suscettibile (facendo tante definizioni quanti sono i caratteri differenziali) si possono tirare l'una dall'altra, e prevedere indipendentemente dall'esperienza ch'esse appartengono tutte allo stesso soggetto: in altri termini egli suppone, come Platone ed Aristotile, che le diverse proprietà della specie sono necessariamente legate, e che l'una può dare tutte le altre; ma non riguarda, come essi, una di queste proprietà come primitiva, e le altre come derivate.

Vi ha nella scienza moderna una notevole applicazione del concetto che le diverse proprietà di un genere hanno una connessione necessaria e intelligibile a priori, senza la supposizione dell'anteriorità logica di una proprietà sulle altre: è la dottrina di Cuvier della correlazione necessaria fra le parti di un organismo. Questa dottrina si riassume nelle seguenti parole dell'autore: « Ogni essere organizzato forma un insieme, un sistema unico e chiuso, di cui le parti si corrispondono mutuamente e concorrono alla stesssa azione definitiva per una reazione reciproca. Alcuna di queste parti non può cangiare senza che le altre cangino pure, e per conseguenza ciascuna di esse, presa separatamente, indica e dà tutte le altre » (2). In altri termini, la funzione di ciascuna parte di un organismo cooperando con le funzioni di tutte le altre, ciascuna parte deve adattarsi a tutte le altre: donde segue, secondo Cuvier, che una parte qualsiasi e la sua forma può indicare, indipendentemente dall'osservazione, quali altre parti devono coesistere con

(1) *N. S. sull'int. um.* l. 2. c. 31 § I.

(2) *Discorso sulle rivoluzioni della superficie del globo.* § 133.

Digitized by Google

essa, e quale deve essere la loro forma, in modo che ciascuna può essere data da ciascun'altra, e tutte da una sola. Ciò importa che vi ha fra tutti i caratteri, i quali entrano nella descrizione di una specie, di un genere, di una famiglia, ecc., in una parola di tutte le classi di qualsiasi grado di generalità in cui i naturalisti distribuiscono gli esseri viventi, una connessione tale che, dato un solo carattere della classe, tutti gli altri se ne possono dedurre. Il principio della finalità interiore degli esseri organizzati, dal quale Cuvier deriva la sua legge della correlazione organica, non ha nella sua dottrina una base teologica: se gli organi sono adattati gli uni agli altri e al regime di vita dell'animale, ciò non è perchè il Creatore ha voluto che sia così, ma perchè ciò è una condizione necessaria dell'esistenza dell'animale, perchè se una funzione fosse modificata d'una maniera incompatibile con le altre, l'animale non potrebbe esistere. Le leggi delle coesistenze e correlazioni degli organi possono essere scoperte a priori, deducendole dal principio delle condizioni di esistenza (principio delle cause finali dei metafisici); ma per l'imperfezione delle sue conoscenze sull'influenza reciproca delle funzioni e l'uso degli organi, il naturalista è spesso costretto di abbandonare il metodo razionale, e contentarsi di quello *supplementare* dell'osservazione, che gli fa conoscere che una relazione è costante, ma senza fargliene comprendere la ragione.

Bisogna distinguere fra una dottrina che si limita ad ammettere l'adattamento degli organi fra di loro e al modo di vita dell'animale, e una dottrina che pretende che un cangiamento qualsiasi negli organi renderebbe l'animale improprio al suo modo di vita, e che l'esistenza e lo stato di ciascuna parte dell'organismo è talmente legata all'esistenza e allo stato delle altre, che, data l'una, le altre non potrebbero essere d'una ma-

Digitized by Google

niera differente senza che vengano meno le condizioni necessarie dell'esistenza dell'animale. Di queste due dottrine la scienza contemporanea accetta la prima, ma respinge la seconda, che è quella di Cuvier. Ciò che si deve notare è che la correlazione di cui si tratta nella legge di Cuvier, è, come osserva Spencer (1), *necessaria* in questo senso, che la contraddittoria sarebbe inconcepibile: egli dichiara infatti che la necessità delle leggi che determinano i rapporti degli organi è dello stesso grado che quella delle verità matematiche (2). È in ciò che consiste l'essenza della teoria. « L'argomento di Cuvier, dice Spencer (3), non consiste a dire: Un omoplata di

(1) *Saggi di mor. di sc. e di estet.* VII. (Fisiologia trascendente) trad. franc. p. 265, 267 - 268.

(2) « È in questa dipendenza delle funzioni, in questo soccorso ch' esse si prestano reciprocamente, che sono fondate le leggi che determinano i rapporti dei loro organi, *e che sono d'una necessità uguale a quella delle leggi metafisiche o matematiche*, perchè è evidente che l' armonia conveniente tra gli organi che agiscono gli uni sugli altri è una condizione necessaria dell'esistenza dell'essere a cui appartengono, e che se una delle sue funzioni fosse modificata d'una maniera incompatibile con le modificazioni delle altre, quest'essere non potrebbe esistere» (*Anat. comparata* 1. lezione art. 4). E nel *Discorso sulle rivoluzioni della superficie del globo:* § 139: « In una parola la forma del dente trascina la forma del condile, quella dell'omoplata, quella delle unghie, come l' equazione d' una curva trascina tutte le sue proprietà; e come prendendo ciascuna proprietà separatamente per base d'un'equazione particolare, si ritroverebbe e l'equazione ordinaria e tutte le altre proprietà qualunque, così l'unghia, l'omoplata, il condile, il femore e tutte le altre ossa preso ciascuno separatamente danno il dente o si danno reciprocamente; e cominciando da ciascuno di loro quegli che possedesse razionalmente le leggi dell' economia organica potrebbe rifare tutto l'animale.

(3) *Ivi*, p. 265.

Digitized by Google

tal forma può essere rapportato a un mammifero carnivoro, perchè tutti i mammiferi carnivori a noi conosciuti hanno *in fatto* tali omoplati; ma perchè essi *devono* averli tali; perchè il modo di vita dei carnivori sarebbe impossibile senza di ciò ». Lo scopo di Couvier è di convertire le verità *di fatto* della scienza naturale in verità *razionali* e *necessarie*, ciò che è il carattere per cui abbiamo definito la metafisica apriorista.

§. 5. La classe più notevole delle uniformità della natura differenti dalle leggi di causazione, di cui la metafisica si è proposta la spiegazione, sono certamente quelle di cui abbiamo parlato sin quì, cioè le coesistenze dei caratteri che sono propri a ciascun genere di esseri reali. Dopo queste, le più importanti si riferiscono alla costituzione del mondo (del *cosmos*) considerato come un tutto. La spiegazione di questa seconda classe di uniformità — in quanto è un oggetto di speculazione metafisica — quando si ammette che il mondo (il *cosmos*) ha avuto un cominciamento o almeno ch'esso ha una causa, quantunque non anteriore di tempo, si rapporta alla ricerca delle cause efficienti: ma essa esce necessariamente dal dominio di questa ricerca, quando si ammette che il mondo è senza cominciamento e senza causa. In questo caso, come in tutti gli altri in cui spiegare non significa assegnare la causa efficiente, pare che la metafisica non abbia a sua disposizione che due forme di spiegazione: l'una di esse cerca la ragione dei fatti nelle cause finali, ma senza attribuire questa finalità della natura a una causa intelligente — spiegazione che, senza personificare esplicitamente le forze della natura, contiene tuttavia una specie di vago antropomorfismo, cercando di rendere più intelligibili le operazioni della natura con assimilarle a quelle dell'uomo —; l'altra è la spiegazione apriorista, che tende a convertire le verità positive in verità razionali e ne-

Digitized by Google

cessarie (1). Così sono queste le forme di spiegazione metafisica che noi troviamo nella cosmologia di Platone e in quella di Aristotile (il primo di questi filosofi ammette, come il secondo, che il mondo è eterno e senza causa esteriore) (2). È evidente infatti che Aristotile non pretende soltanto mostrare come il mondo è fatto, ma ancora che esso *deve essere* fatto così, e ciò sia perchè così è necessario e non potrebbe essere altrimenti (spiegazione apriorista), sia perchè così è il meglio (spiegazione teleologica). Come esempi marcati della prima forma di spiegazione possono citarsi i luoghi in cui egli dimostra: che vi hanno tre sorta di corpi semplici, e non ve ne possono essere di più (3); che non vi ha che un sol mondo, e sarebbe impossibile che ve ne fosse più di uno (4); che deve esservi più di un movimento nel cielo (5); che il mondo è necessariamente sferico (6); ecc.: come esempi della seconda forma, quelli in cui spiega perchè il cielo si muove da oriente a occidente (7); perchè le stelle sono sferiche (8); ecc.: In quanto a

(1) Noi abbiamo visto come nella dottrina di Cuvier della correlazione delle forme la spiegazione apriorista si fonde con la teleologica. Una fusione di queste due forme di spiegazione deve ammettersi pure nelle concezioni di Platone e di Aristotele sulla connessione tra i caratteri delle classi naturali, poichè la loro dottrina sulla definizione, secondo cui le proprietà possono dedursi a priori dall'essenza, deve conciliarsi con l'importanza suprema che il principio delle cause finali ha nella loro filosofia come mezzo di spiegazione.

(2) V. Supplem. C. Il pitagorismo nel Timeo.

(3) *De Coelo* l. I. II. 2-5 ed. Didot, III. 7. Cfr. Galileo *Dialoghi sui massimi sistemi*, giornata prima, verso il principio.

(4) *De Coelo* l. I. IX.

(5) *De Coelo* l. II. III.

(6) *De Coelo* l. II. IV.

(7) *De Coelo* l. II. V.

(3) *De Coelo* l. II. XI.

Digitized by Google

Platone, la sua spiegazione del cosmos è, se si prende il Timeo alla lettera, una spiegazione teleologica e teologica: ma guardando, più che alla lettera del Timeo, ai principii generali del sistema delle Idee, si vedrà che la teleologia platonica è, non trascendente, ma immanente, e che essa fa parte, come un momento subordinato, di una spiegazione essenzialmente apriorista, per cui l' ultima ragione delle cose sta nella necessità, logica, che fa sì che esse non potrebbero, senza contraddizione, essere altrimenti di come sono. A tal fine bisogna tener presente:

1. Che il Demiurgo del Timeo è un elemento puramente rappresentativo, il quale simboleggia l' Idea del Bene: per conseguenza la fabbricazione del mondo per opera del Demiurgo rappresenta questo concetto astratto, che tutte le Idee, e quindi le cose, procedono dall'Idea del Bene.

2. che le Idee non sono fuori delle cose, ma nelle cose stesse, o piuttosto che esse non sono che le cose stesse contemplate *sub specie aeternitatis:* per conseguenza, l'Idea del Bene non è che la legge o la forma della finalità immanente nelle cose (ma considerata, conformemente al realismo del sistema delle Idee, non come un concetto astratto, ma come una realtà concreta).

3. che l' essenza della dialettica platonica consiste nella identificazione del rapporto ontologico tra la causa e l'effetto col rapporto logico tra il principio e la conseguenza: per conseguenza la proposizione che tutto procede dall' Idea del Bene equivale, nel sistema di Platone, alla proposizione che tutto deve dedursene.

4. che la dialettica platonica è un metodo dimostrativo, che stabilisce le Idee a priori: per conseguenza, nell' intendimento di Platone, deve essere stabilita a priori, dimostrata, anche l'Idea del Bene (vale a dire l'esistenza di quest'Idea e quindi della legge di finalità interna che è nelle cose).

Digitized by Google

Noi dilucideremo questi punti nel capitolo seguente e nei Supplementi B e C in fine del volume.

§. 6. Alcune delle uniformità di cui abbiamo fatto menzione si esprimono con una proposizione, il cui soggetto è, non un genere, ma un individuo, come: il mondo è unico, il mondo è sferico, ecc. Ma vi ha anche un caso, nella metafisica moderna, in cui la spiegazione apriorista si applica ad una uniformità, che si esprime con una proposizione, che oltre ad avere il soggetto individuale, è, di più, non attributiva, ma esistenziale. Una uniformità o legge della natura consiste generalmente in una connessione costante tra fenomeni: tuttavia, se vi ha qualche cosa, che esiste, e non può non esistere, in ogni tempo, la proposizione affermante l'esistenza perpetua e necessaria di questa cosa è una proposizione in qualche modo universale, che esprime una vera uniformità, una legge del reale; e questa uniformità, come tutte le altre, esige, se non è evidente per se stessa, una spiegazione dal metafisico. Di tali proposizioni esistenziali ve ne hanno due nella filosofia moderna: una del materialista, che afferma l'esistenza perpetua e necessaria della materia, e l'altra del teista, che afferma quella di Dio. La seconda proposizione non afferma soltanto un oggetto che esiste costantemente, ma che esiste costantemente con gli stessi invariabili attributi: così il fatto che essa afferma merita il nome di uniformità più che quello affermato dalla prima. Più importante ancora è un'altra differenza tra le due proposizioni; cioè che mentre la materia e la sua persistenza è un fatto dell'esperienza più familiare, l'esistenza di Dio, lungi di essere un fatto familiare, non è nemmeno un fatto dell'esperienza. Ora sono soltanto i fatti che non sono familiari che sollecitano il metafisico a cercarne una spiegazione: è perciò che il materialista non cerca la ragione dell'esistenza della materia, ma il teista cerca quella dell'esistenza di Dio.

Digitized by Google

Alla quistione: perchè Dio esiste? non può rispondersi assegnando la causa efficiente, perchè Dio è la causa prima; e nemmeno la causa finale, perchè egli è il fine ultimo. La sola forma di spiegazione applicabile in questo caso è la spiegazione apriorista, che consiste ad elevare i fatti a verità *necessarie:* così i metafisici hanno risposto alla quistione con pretese dimostrazioni a priori dell'esistenza di Dio, le quali hanno per oggetto di mostrare, non solo che Dio esiste, ma che la sua esistenza è metafisicamente necessaria, e la sua non esistenza metafisicamente impossibile, cioè inconcepibie e contraddittoria. Le dimostrazioni di cui si tratta, per corrispondere all' uopo, devono essere assolutamente a priori, cioè non devono partire da alcun dato empirico, e perciò contingente (per esempio l'esistenza del mondo o quella del nostro spirito), come fanno gli argomenti a posteriori, sia induttivi, sia dimostrativi; poichè in questo caso non sarebbe metafisicamente necessaria (vale a dire tale che il contrario sia inconcepibile) la conclusione stessa, cioè l'esistenza di Dio, ma, semplicemente il legame tra la premessa e la conclusione, cioè tra l'esistenza del dato empirico, da cui si partirebbe, e quella di Dio. Per conseguenza, queste dimostrazioni non devono dedurre l' esistenza di Dio da quella di qualche altra cosa: infatti, noi potremmo, a rigore, concepire una dimostrazione, la quale concludesse all'esistenza di Dio come metafisicamente necessaria, deducendola dall' esistenza di un' altra cosa, ma purchè l' esistenza di quest'altra cosa fosse anch' essa metafisicamente necessaria; ma, secondo i principii del moderno teismo, non può esservi, oltre a Dio, altra cosa la cui esistenza sia necessaria. Le dimostrazioni dell' esistenza di Dio di cui parliamo, possono tutte comprendersi sotto il titolo generale di *argomento ontologico* (1). Quest'applicazione

(1) La forma più celebre dell'argomento ontologico è la dimostrazione di Cartesio di cui abbiamo parlato, che deduce l'esisten-

Digitized by Google

del metodo a priori ad una uniformità, che non è che una semplice proposizione esistenziale, è il termine estremo a cui si estenda questa induzione incosciente, che abbiamo visto essere il punto di partenza della metafisica apriorista.

Il successo dell'argomento ontologico nella metafisica moderna, malgrado il carattere evidentemente sofistico di tutte le forme di quest'argomento, sarebbe incomprensibile, se esso fosse una semplice prova dell'esistenza di Dio, e non al tempo stesso una soluzione,

---

za di Dio dal concetto dell'essere perfettissimo. Una dimostrazione identica per il fondo alla cartesiana, si trova già, come tutti sanno, in S. Anselmo. — Un'altra forma dell'argomento ontologico può formularsi così: Dio è il vero essere, l'essere puro e senza restrizione; ma è impossibile e contraddittorio che il vero essere non sia; Dio dunque necessariamente è. Questa forma si trova in S. Bonaventura (*Itiner. ment. in Deum;* c. 3), in Malebranche (v. *Ric, della ver.*, l. 4, c. 11.), in Gioberti (v. *Intr. allo st. della filos.* Milano 1850 t. 1, pag. 272; e cfr. p. 274, 286, 310-311, e gli altri luoghi delle sue opere in cui afferma che il giudizio l'*Ente è* è analitico) — Altre forme della dimostrazione a priori deducono l'esistenza di Dio, non dal suo concetto o essenza, come le precedenti, ma dai suoi attributi. La più notevole è quella di Clarke: il tempo e lo spazio, l'eternità e l'immensità, sono delle cose necessarie, che è impossibile di concepire che non esistano; ma queste cose sono degli astratti, che suppongono un essere concreto in cui ineriscano come attributi, e questo non può essere che Dio; dunque l'esistenza di Dio è necessaria (V. *Tratt. dell'esist.* ecc, c. 4, pag. 20-26, *Framm. d'una lett.* pag. 164-165, ecc.) Allo stesso tipo di dimostrazione a priori, dedotte, come questa di Clarke, da un'appartenenza di Dio, e non dalla sua essenza (e aventi per eggetto di stabilire la necessità metafisica dell'esistenza di Dio), possono ricondursi quella di Rosmini fondata sella necessità dell'essere ideale e la sua inerenza in Dio (*N. S. sull'orig. delle idee*, n. 1458 e 1460), e quella di Mamiani fondata sulla realtà delle verità eterne e la loro inerenza in Dio. (V. *Confess. d'un metaf.* v. I, l. 1, c. 11).

Digitized by Google

l'unica immaginabile, quantunque illusoria, d'un problema, che si presenta naturalmente, se non inevitabilmente, nella moderna filosofia teologica (1). Lo stesso

(1) Kant, quantunque tra gli argomenti dimostrativi della esistenza di Dio non trovi naturale che il cosmologico, e chiami l'ontologico una semplice innovazione dello spirito scolastico, pure dice: « La necessità assoluta è il vero abisso della ragione umana ..... Non possiamo difenderci dal pensiero seguente nè sopportarlo, che un essere che noi ci rappresentiamo come il più elevato di tutti gli esseri possibili, dica in qualche sorta a se stesso: Io sono da un'eternità all'altra; niente non esiste fuori di me, che per mia volontà; *ma donde sono io dunque?* » (*Dialett. trascend.* l. 2, c. 3, sez. 5).

Hartmann: « Alcuna filosofia non può oltrepassare la Sostanza che è al fondo di ogni esistenza; noi ci troviamo qui in presenza del problema primitivo, il quale è di sua natura insolubile. La terra riposa sull'elefante, l'elefante sulla tartaruga; ma su che riposa la tartaruga? ..... Che si consideri come l'ultimo principio, sia il Dio personale, sia la Sostanza di Spinoza, sia l'Idea o la Volontà, sia l'illusione subbiettiva o la materia: non ne resta meno stabilito che una sostanza ultima esiste coi suoi attributi. Ma donde viene che essa esiste, ed esiste con o questi caratteri propri, poichè niente non viene da niente? Un Dio personale diverrebbe pazzo; o, se potesse, si darebbe la morte nella sua disperazione di non poter risolvere l'enigma dell'eternità sostanziale, ch'egli troverebbe in se stesso, come data indipendentemente dalla sua volontà e dalla sua coscienza ..... Lo spirito umano è senza dubbio troppo grossolano e troppo basso per non abituarsi prontamente al più grande dei misteri che l'inviluppano, per non contentarsi di porre esattamente il problema senza cercare di risolverlo » (*Filos. dell'incosciente* 3. parte, XV. Gli ultimi principii, n. 4).

Noi abbiamo già riferito un luogo di Galluppi, che ammette che, se noi conoscessimo l'essenza di Dio, potremmo dedurne, a priori, la sua esistenza; e un altro di d'Alembert, che vede nella quistione del perchè dell'esistenza del primo essere il problema capitale da cui dipendono tutti gli altri. Aggiungiamo che tutti

Digitized by Google

titolo di dimostrazione *a priori*, con cui quest'argomento veniva designato quando il senso della parola *a priori* non era ancora quello attuale, c'indica chiaramente che esso è stato, sin dall'inizio, compreso come un ragionamento che non prova semplicemente che Dio esiste, ma fa vedere inoltre la ragione perchè egli esiste: si sa in effetto che gli scolastici chiamavano *a priori* la dimostrazione che provava un fatto per la sua causa (il termine causa essendo usato, come abbiamo visto, dai peripatetici in un senso lato, in cui poteva comprendersi pure la ragione dell'esistenza d'una cosa, quantunque questa ragione non fosse una causa propriamente detta). L'anologia della ragione a priori per cui si dimostra l'esistenza di Dio, con la causa, è stata spinta ancora più innanzi nella metafisica moderna, in cui — ed è ciò che prova della maniera più palpabile quale sia il motivo e lo scopo dell'argomento ontologico — alcuni, e dei principali, tra i fautori di quest'argomento affermano netttamente che la *ragione a priori* dell'esistenza di Dio è la *causa* di questa esistenza. Secondo Cartesio, si deve domandare di Dio, come d'ogni altra cosa esistente, qual è la causa per cui egli esiste; e Dio fa in qualche modo riguardo a se stesso ciò che la causa efficiente riguardo all'effetto (1): e quantunque egli non emetta quest'affermazione a proposito dell'argomento ontologico, non può esservi dubbio ch'egli non abbia di mira

---

i filosofi che impiegano l'argomento *cosmologico* (che conclude dagli esseri *contingenti*, i quali non hanno in se stessi la ragione della loro esistenza, un essere *necessario* il quale ha in se stesso la ragione della sua esistenza), argomento che molti riguardano come la base principale del teismo, ammettono, implicitamente o pure esplicitamente, che vi ha un perchè dell'esistenza di Dio.

(1) V. *Risposte alle Sec. obbiez.* t. 1 pag. 378 - 385, 393-394, 458, e *Risp. alle Quarte obbiez.*, t. 2 pag. 64-74.

Digitized by Google

l' analogia tra la ragione per cui si dimostra Dio a priori e la causa efficiente. In effetto, come schiarimento e difesa contro le obbiezioni che gli vengono mosse, dice: che Dio è per sè come per una causa formale, ma può riguardarsi, in un senso analogico, come causa efficiente di se steso, per il gran rapporto che vi ha tra la causa formale, cioè la ragione presa dall'essenza di Dio, e la causa efficiente (1); che la proposizione che Dio è *per sè* come per una causa (e non come: senza causa) deve intendersi in questo senso, che l'essenza di Dio è tale, che è impossibile che egli non esista sempre (2), e che non ha bisogno, per esistere, di una causa esteriore (3); e che la causa o la ragione per cui egli esiste da sè, e non ha bisogno, per esistere, di una causa esteriore, è l'*immensità* della sua essenza (4) (non bisogna dimenticare che l'argomento ontologico di Cartesio deduce l' esistenza di Dio dal suo concetto o essenza di essere infinito in cui tutte le perfezioni devono essere comprese (5)). Spinoza, dando una forma rigida-

(1) V. *Risp. alle Quarte obbiez.*, t. 2. pag. 62-71.

(2) V. *Risp. alle Sec. obbiez*, t. 1. p. 380.

(3) V. *Risp. alle Quarte obbiez.*, t. 2. p. 65-68.

(4) *Risp. alle Sec. Obbiez.*, t. 1. pag. 458, *Risp. alle Quarte obbiez.* t. 2. 61, 62, 68.

(5) Cartesio dà pure un altro schiarimento alla proposizione che Dio è per sè come per una causa; cioè che la causa per cui Dio è, e continua sempre ad essere, è l'immensità della sua potenza (V. *Risposta alle Sec. Obbiez.*, t. 1. pag. 379, 382, 383, 385, ecc.) Questo concetto potrebbe sembrare senza connessione con l'argomento ontologico: ma, per fortificare quest'argomento, egli dice appunto (nella stessa Risposta alle Sec. Obb. t. 1. pag. 394) che nell' idea di un essere sovranamente possente è contenuta l'esistenza necessaria, e che considerando l' infinita potenza di quest'essere, noi conosciamo ch'egli può esistere per la sua propria forza, e di là possiamo concludere che realmente egli esiste,

Digitized by Google

mente dommatica al concetto cartesiano (che era nell'armonia più perfetta con lo spirito della sua propria filosofia), chiama Dio *la causa di sè*, e comincia l' Etica con questa definizione: Per causa di sè intendo ciò la cui essenza racchiude l' esistenza, o ciò la cui natura non può concepirsi senza che si concepisca esistente. Leibnitz, come abbiamo visto, dopo avere stabilito che non vi ha niente di cui non sia possibile, a chi conoscesse abbastanza le cose, di assegnare una ragion sufficiente, propone come prima quistione; perchè vi ha qualche cosa? quistione a cui risponde che la ragion sufficiente dell' esistenza di Dio si trova in lui stesso, quella dell' esistenza delle altre cose in Dio; e senza dubbio, egli non sarebbe stato alieno dall' ammettere che la ragione, per cui dimostrava a priori l' esistenza di Dio, era, non solo la ragion sufficiente, ma la causa, di quest'esistenza, perchè egli identifica in generale la ragione a priori con la causa efficiente (1). Secondo Clarke infine la necessità assoluta di esistere che è in Dio—la quale consiste nell' impossibilità di negare Dio senza un'espressa contraddizione (2)—è il fondamento su cui l'esistenza di Dio è poggiata (3), la ragione che lo determina ad esistere piuttosto che a non esistere (4),

---

ed esiste sempre. Ciò è evidentemente una suggestione del concetto precedente, e potrebbe riguardarsi come una variante dell'argomento ontologico.

(1) "Quegli che prova una cosa a priori ne rende ragione per la causa efficiente", (*Disc. della conform. della fede con la rag.*, 59) V. pure il luogo citato nel § 3, nota (2) a pag. (577).

(2) *Tratt. dell'esist. e degli attrib. di Dio*, c. 4 (*Opere filos.* trad. franc. ed Iacques, pag. 21).

(3) *Ibid.*, c. 2 pag. 13, c. 4. pag. 26, *Framm. d'una lettera* pag. 162, *Lett. a un ecclesiast.*, pag. 181-182.

(4) *Tratt. dell'esist.* ecc., c. 2 p. 13, c. 4 p. 26, *Framm. di una lett.*, pag. 162.

Digitized by Google

la causa interiore della sua esistenza (1); questa necessità assoluta dell' esistenza di Dio è anteriore alla sua esistenza stessa, non anteriore di tempo, ma di natura, perchè la necessità di esistere non presuppone l'esistenza, ma, al contrario, l' esistenza è una conseguenza della necesità di esistere (2).

I fautori dell'argomento ontologico che, come Arnauld (3) e Gioberti (4) hanno protestato contro questa indentificazione della ragione con la causa, convengono tuttavia sul fondo della quistione, perchè ammettono che la dimostrazione a priori dà, non solo la prova dell'esistenza di Dio, ma anche la ragione che spiega perchè Dio esiste. Ora è a quest'idea che si riducono le proposizioni precedenti di Cartesio e degli altri, svestendola dell'inviluppo metaforico in cui è contenuta: è evidente infatti che nessuno di questi filosofi ha identificato *realmente* la ragione con la causa; perciò avrebbero dovuto riguardare l'essenza di Dio (Cartesio) o la necessità assoluta (Clarke) come delle *cose* realmente distinte dall'esistenza di Dio ed esistenti per se stesse; ma lo stesso Spinoza non si spinge sin là, perchè, quantunque la sua filosofia sia fondata sulla realizzazione dei concetti astratti e l' obbiettivazione dei rapporti logici tra questi concetti, egli non può supporre

---

(1) *Tratt. dell'esist.* ecc., c. 3 pag. 17, *Lett. a un ecclesiast.* pag. 181. ecc. Inoltre, Dio è detto causa dell' esistenza di se stesso. (c. 6 p. 46).

(2) *Tratt. ecc.* c. 4 pag. 19. *Framm. d'una lett.* p. 162, 163. *Lett. a un ecclesiast.* p. 182.

(3) V. Opere di Descartes ed. Cousin, t. 2 p. 27-28 (Quarte obbiezioni).

(4) V. *Introduz. allo studio della filos.*, t. 1 nota 62—. ed. Milano 1850 pag. 454-455. Cfr. *ibid.* pag. 289-290. *Err. filos. di A. Rosmini.* Brusselle 1843 t. 1 pag. 304-305. ecc.

Digitized by Google

un principio realmente anteriore al principio primo del suo sistema. È vero nondimeno che questi filosofi prendono in un senso troppo realista le loro proprie metafore, scambiando una vaga analogia con una vera identità: ciò mostra quanto sia naturale di confondere la ragione a priori con la causa efficiente; è una confusione simile a quella che facevano gli aristotelici quando riguardavano l'essenza come la causa efficiente delle proprietà. Sono dei fatti propri a spargere qualche luce sull'origine dei sistemi di cui tratteremo nel capitolo seguente, i quali, come vedremo, sono fondati sulla identificazione, nel senso più rigoroso, del rapporto fra il principio e la conseguenza e quello tra la causa e l'effetto. In compenso, quella specie di vago e inconscio realismo che è nelle proposizioni precedenti, in cui l' essenza e la necessità assoluta sembrano trattate come delle cose anteriori all'esistenza (o agli attributi, nelle proposizioni dei peripatetici), che producono l' esistenza (o gli attributi), riceverà della luce, alla sua volta, dal realismo franco e deciso di questi sistemi (1).

(1) Non possiamo lasciare questo soggetto, senza far menzione di una dottrina, che è una conseguenza, quantunque indiretta, dell'ammissione dell'argomento ontologico. Quando il metafisico vuol rendersi conto della presenza delle conoscenze a priori, ch'egli ammette, nel nostro spirito, spiegare questa coincidenza tra il pensiero e la realtà, la soluzione naturale che gli si presenta del problema è che queste conoscenze risultano dall'intuizione immediata dell' intelligibile, come la conoscenza sperimentale da quella del sensibile: e una delle forme più ordinarie che prende la dottrina dell' intuizione razionale è quella dell'intuito di Dio e delle verità in Dio. Questa dottrina, per quanto paradossastica, non ha niente tuttavia, per quel che riguarda le conoscenze a priori in generale, che sia direttamente in contraddizione coi fatti, tranne che queste conoscenze, ch'essa

Digitized by Google

pretende a priori e date da un intuito immanente, evidentemente non sono, come essa deve ammettere, continuamente presenti al nostro pensiero. Ma, per quel che riguarda la conoscenza di Dio, si aggiunge una contraddizione con l'esperienza più flagrante ancora: è le strana teoria psicologica implicata in questa dottrina, che l'esistenza di Dio è una verità intuitiva, cioè evidente per se stessa e che non ha bisogno di essere provata. É in questa teoria che noi vediamo una conseguenza dell'ammissione dell'argomento ontologico. E in effetto le forme più ordinarie e più plausibili di quest'argomento deducono l'esistenza di Dio dal suo concetto, e ne la deducono, non introducendo, come altre premesse, delle proposizioni sintetiche, ma per una semplice analisi di questo concetto, che pretende mostrare che non si può, senza contraddizione, disgiungere dall'idea di Dio quella dell'esistenza, e congiungervi invece quella della non esistenza. In altri termini, l'argomento suppone, come hanno ricosciuto e inculcato quelli che lo hanno proposto, che il concetto di Dio racchiude quello della sua esistenza: ma se è così, come ben osserva Gioberti (*Introd.* tomo 1. nota 59 pag. 442). la voce *Dio* equivale alla proposizione *Dio è* e l'idea comprende il giudizio, e allora l'argomento ontologico non è più una dimostrazione, ma soltanto la costatazione di questo fatto, che è impossibile di concepire Dio (di concepirlo d'una maniera chiara) senza concepire al tempo stesso ch'egli esiste ed esiste necessariamente, e l'esistenza di Dio da teorema diviene assioma. Lo stesso Cartesio è costretto qualche volta a convenirne; così nelle sue Ragioni che provano l'esistenza di Dio ecc. disposte d' una maniera geometrica, vi ha questa domanda: « In quinto luogo io domando che si fermino lungamente a contemplare la natura dell'essere sovranamente perfetto; e tra altre cose che essi considerino che nelle idee di tutte le altre nature l'esistenza possibile si trova bene contenuta, ma che nell'idea di Dio non è solo un'esistenza possibile che si trova contenuta, ma un'esistenza assolutamente necessaria. (Ciò è riguardato da Cartesio come una verità assiomatica. V. nelle stesse Ragioni ecc. l'assioma 10). Perchè da ciò solo, *e senza alcun ragionamento,* essi conosceranno che Dio esiste; e non sarà loro meno chiaro ed evidente, senz'altra prova, che è manifesto che due è un numero pari e che tre è un numero impari e cose simili. Perchè vi ha delle cose che sono così conosciute *senza prove*

Digitized by Google

da alcuni, che altri non intendono che per un lungo discorso e ragionamento». (*Risposte alle seconde obbiezioni*. Opere, t. 1. p. 456). Senza dubbio, questa conseguenza dell'argomento ontologico, che l'esistenza di Dio è una proposizione identica e quindi una verità evidente per se stessa, quantunque logicamente tirata, è una di quelle conseguenze estreme di certe teorie, che lungi di sembrare giustificate dal principio da cui sono dedotte, non sono proprie che a mostrare, d'una maniera più palpabile, l'assurdità di questo principio: ma io non pretendo che la dottrina che l'esistenza di Dio è una verità evidente per se stessa, sia un seguito *naturale* dell'argomento ontologico, ma solo che essa pare meno strana, quando si considera in relazione con quest'argomento.

Digitized by Google

Digitized by Google

ERRATA	CORRIGE
	pag. 13 lin. 2
avrebbe sembrato	sarebbe sembrato
	p. 17 lin. 5
(cioè nelle scienze	(cioè delle scienze
	p. 18 lin. 16-17
e al buon piaciare	e al buon piacere
	p. 29 lin. 8
si ricerba	si riserba
	p. 38 lin. 1
ma un modo essenziale	ma il modo essenziale
	p. 42 l. 12-13 nota
e tutti gli altri esseri che si concepiscono sul tipo di essa	(e tutti gli altri esseri che si concepiscono sul tipo di essa)
	p. 43 l. penult.
L'antropomorfismo	da capo
	p. 69 l. quintult. testo
si unice	si unisce
	p. 181 l. 23
del cosmos e la forma	del cosmos è la forma
	p. 195 l. quintult. testo
necessita di tener conlo	necessità di tener conto
	p. 227 l. 17
evidente intrinseca	evidenza intrinseca.
	p. 99 bis n. 1, l. 8
la aggezza assoluta	la saggezza assoluta
	p. 102 bis lin. ult.
Rem. scivntif.	*Rec. scientif.*
	p. 103 bis n. 1, l. 1
pag. 160-161.	pag. 160-161),
	p. 105 bis n. 4, l. sestult.
Ibu-al-Awàm	Ibn-al-Awàm
	p. 106 bis l. ult. testo
di questa spiegazione quella	di questa spiegazione — quella
	p. 110 bis n. 1, l. 1
Physica 11	*Physica* l. II

Digitized by Google

p. 111 bis l. terzult. testo

Erastito	Eraclito

p. 112 bis l. 12 testo

dall'anima degli astri	dell'anima degli astri

nota lin. 1.

l. 1. Taziano	l. 1). Tazianno

p. 115 bis l. 28

della loro potenra	della loro potenza

p. 118 bis l. 26-27

sui fatti obbiettivi	nei fatti obbiettivi

p. 119 bis l. 9 testo

sull'argomento	nell'argomento

l. ult. note

De anima I. II.	De anima l. I. c. II. 6

p. 120 bis l. 9 testo

la sensilità e il pensiero	la sensibilità e il pensiero

n. 1, l. 1

125-126	126-127

l. 2

3 ecc.	380, ecc.

n. 2

Teofrarlo	Teofrasto

n. 3

Placita IV. 4, Arist. De an. I. II. 1, 12	Placita IV. IV. 4, Arist. De an. I. II. 3 e 12

p. 121 bis l. 5

Van Helmont	i Van Helmont

p. 122 bis n. 3 e 4

V. *Organo*	*N. Organo*

p. 125 bis l. 15

Baerhaane	Boerhaave

l. 20

pseudonismo	pseudonimo

p. 127 bis testo l. penult.

di sottomettere	di sottomettersi

l. ult.

e di formare	e di formarne

p. 128 bis n. 1

Estermann	Eckermann

p. 130 bis l. 10

eccitazione da una parte	eccitazioni da una parte

l. 25

sulla formazione	nella formazione

Digitized by Google

p. 132 bis l. 15

che può condursi — che può condurci

p. 142 bis l. 16

essere assoluto — l'essere assoluto

p. 148 bis n. 4, l. ult.

Stahl observe — Stahl. observ.

p. 151 bis n. 3

Monadol. l. 64-65 — *Monadol.* 64-65

p. 152 bis l. 4

corpi organici (1). Qui — corpi organici (1) —. Qui

p. 153 bis nota l. 2

6 marzo — 16 marzo

p. 154 bis l. 1

ti (1) è — ti) (1) è

n. 3

Cfr. *al p. Des-Bosses* 17 marzo — *Epist. al p. Des-Bosses* 11 marzo

p. 159 bis l. 15

assolutamente i parti — assolutamente di parti

p. 160 bis n. 3, l. 2

(Dut. II. I. 46), *Resp.* — (Dut. II. I. 46), *Monadol.* 2, *Resp.*

p. 163 bis n. 2

sive insita — *sive de vi insita*

p. 167 bis nota, l. 15

confusa dell'universo il — confusa dell'universo) il

p. 169 bis l. 2 testo

una teotia — una teoria

l. 2 nota

non segna da ciò — non segua da ciò

p. 172 bis l. 1

mistero rele — mistero reale

l. 13

forza richiedente — forza risiedente

p. 173 bis l. 12

quella *vis insita* — questa *vis insita*

l. 22

è una volta entrata — è una volta entrato

p. 177 bis note, l. 1

in nota. Ciò però — in nota) — Ciò però

l. 3

in seguito). — in seguito.

p. 179 bis l. 8-9

hanno sensazione, ma non nel senso stretto, — hanno sensazioni, ma non, nel senso stretto,

Digitized by Google

	l. 12
non, vi ha in esse	non vi ha in esse
	p. 194 bis l. 18
come la reale	come reale
	p. 195 bis n. 4 l. 6-7
interno: (.bid. nota 27, nota 24, artic. 4, ecc) è	interno (v. ibid. nota 27, nota 24. artic. I., ecc.): è
	p. 201 bis l. 21
da queste conformità	da queste uniformità
	p. 203 bis l. 12
i fenomeni appariscono	i fenomeni ci appariscono
	p. 213 bis l. quartult.
l'effetto: Kant	l'effetto: Kant
	p. 214 bis l. 6
sia «che facciano	sia che facciano
	p. 216 bis l. 9
connexio recum	*connexio rerum*
	p. 230 bis l. sestult.
ha due fatti	tra due fatti
	p. 234 l. 27-28
Idea filosofia	della filosofia
	l. 29-30
necetralizzare	neutralizzare
	p. 272 l. 19
tal effetto	un tal effetto
	p. 280 l. 16
e di assegnare	è di assegnare
	l. 23-24
l. distolsero	li distolsero
	p. 281 l. 14
L'alternativa è inevitabile	L'alternativa, secondo lui, è dunque inevitabile
	p. 285 n. 1, l. 6
che saàr	che sarà
	p. 291 l. 26
ci tratterebbe	si tratterebbe
	p. 292 l. 18-19
ma, evidente	ma è evidente
	p. 307 l. 1
III Noi abbiamo	3° Noi abbiamo
	p. 308, nota, l. 3
non magis	nos magis
	l. 4
debat	debent

Digitized by Google

p. 311, nota, l. 6

È così in genere	È così in generale

p. 312 l. ult. testo

L'attrazine	L'attrazione

p. 315, nota, l. 8

dall'infanzia	dell'infanzia

p. 320, nota, l. 2

di questa di filosofia	di questa filosofia

p. 322, nota, l. 27-28

caduta del corpo primitivo	caduta del corpo primitiva

p. 329 l. 1

Qualunque la filosofia	Quantunque la filosofia

p. 335 n. 2, l. 13-14

in questo modo	*in questo mondo*

l. ult.

la successonei	la successione

p. 346, nota, l. 20

io possa o lo sappia	lo possa e lo sappia

p. 349 n. 2 l. 1

Tyndall	Il Tyndall

p. 350 l. 6

dove sembrava allora	doveva sembrare allora

p. 374 l. 21-22

questa interenza	questa inferenza

p. 384 nota

96 e seg.	96 a e seg.

p. 385 l. 4

dalla nostra affermazione	della nostra affermazione

p. 390 l. 1

che e si suppongono	che si suppongono

p. 407 l. 24

§ 6	§ 5

p. 415 l. 27-28

Il ministero	Il mistero

p. 419 l. 3-4

metaempirico o metafisico	metaempirico e metafisico

p. 422 n. 1 l. 1

Harcilton	*Hamilton*

p. 423 l. sestult.

«E ancora	E ancora

p. 432 l. 1 note

dei enunciati	d'enunciati

p. 438 l. 9

l'oggetto della scienza	l'oggetto di questa scienza

Digitized by Google

p. 441 l. 10	
che ci sono i più familiari	che ci sono le più familiari
p. 443 n. 1 l. 2	
et 11	(t. 11
l. 3	
Lec. obbiez.	Sec. obbiez.
p. 451 l. 15	
restando lo *stesso*	restando la *stessa*
p. 453 l. 17	
(cioè qual sono	(cioè quali sono
p. 457 l. 7	
di sequenza invariabili	di sequenze invariabili
p. 464 l. ult. testo	
poterla presentare	poterlo presentare
p. 469 § 4 l. 1	
di Descares	di Descartes
p. 482 n. 2. l. 4	
non potendo essere	non potendo esserne
p. 485 n. 3	
c. 3. § 9	c. 9. § 2
p. 491 n. 4 l. 2	
9, c. 9 § 12	c. 9 § 12
p. 494 l. 11	
aggiungere delle altre	aggiungerne delle altre
nota l. 4-5	
principio. generale	principio generale
p. 495 l. 21	
parti sensibili	parti insensibili
p. 509 l. 20	
tra le idee stabilite	tra le idee stabilita
p. 529 l. 8	
abbiamo la minima affinità	abbia la minima affinità
p. 540 l. 4	
di cui essa deriva	da cui essa deriva
p. 546 n. 3, l. 8	
si sappia	io sappia
p. 549 l. 3	
la segregazione (1),	la segregazione (1)),
p. 557 l. 5	
di prova, quantunque non ugualmente convincente	di prove, quantunque non ugualmente convincenti
p. 566 l. 31-32	
le altre potrebbe esserne dedotte	le altre sono per ciò stesso date, e possono esserne dedotte, o potrebbero esserne dedotte

Digitized by Google

p. 568 l. 5-6

conosciuti e conoscibili	conosciuti o conoscibili

p. 571, nota, l. 8

che abbiamo	che abbiano

l. 12

l'altro no	e l'altro no

p. 573 l. 14-15

le proposizioni	le prenozioni

l. 20-21

evidente intrinsecamente o evidente per se stesso	evidente intrinsecamente o per se stesso

n. 3 l. 1

(cfr. l. II (13-14)	— cfr. I. II. (13-14) — ;

p. 575, nota, l. 23-24

cognoscantur	*cognoscuntur*

p. 577 l. 4

ne dà spiegazione	ne dà la spiegazione

p 579, nota, l. 5

Top. I. IV. (8),	*Top.* I. IV. 8),

l. 20-21

bisogna ammettere	bisognava ammettere

l. 22

propri della specie	propri della sola specie

p. 585 n. 2, l. 1-2

in questo soccorso	e questo soccorso

p. 588 l. 8-9

necessità, logica	necessità logica

p 589 l. 2

in fine del volume	allo stesso capitolo

p. 592, nota, l. 19-20

con o questi	con questi

p. 595 l. 10

quistione; perchè	quistione: perchè

N. B. È incorso un errore nella numerazione delle pagine. La pagina che, la seconda volta, ha il numero 85, dovrebbe avere invece il numero 233. Similmente il numero di ciascuna delle pagine seguenti, sino alla fine del volume, dovrebbe essere aumentato di 148. Nell'indice e nell'errata-corrige le pagine sono indicate col numero erroneo con cui sono state stampate. Nell'errata-corrige le pagine che portano lo stesso numero si distinguono aggiungendo la parola *bis* al numero di quelle numerate erroneamente.

Digitized by Google

Digitized by Google

INDICE

CAP. I. Cause empiriche e cause metaempiriche.

		Pag.
§ 1.	Oggetto di questo Saggio.	1-9
2.	La causa nel senso scientifico . . .	9-11
3.	Distinzione tra la causa nel senso metafisico (causa efficiente) e la causa nel senso scientifico	11-15
4.	I filosofi hanno ammesso generalmente questa distinzione	15-24
5.	Impossibilità di provare la dottrina di Comte sulle cause efficienti	25-32
6.	Oggetto della 1ª parte di questo Saggio.	32-40

CAP. II. L'antropomorfismo.

Art. 1. La Filosofia teologica.

§ 1.	La filosofia teologica nel periodo prescientifico	41-51
2.	Funzioni della divinità come principio esplicativo dei fenomeni — La divinità come principio motore	51-71
3.	La divinità come principio di una spiegazione teleologica dei fenomeni. . .	71-102
4.	Le prove dell'esistenza della divinità .	102-129

Digitized by Google

§ 5. I concetti della teologia *trascendentale* — Immutabilità ed extra-temporalità di Dio — Dio come l'Infinito o l'Assoluto . . Pag. 129-163
6. Il dualismo e il panteismo nella filosofia antica e nella moderna 163-201
7. Il valore delle prove dell'esistenza della divinitá dipende da quello del concetto di causa efficiente 201-232

ART. 2. **L'animismo come spiegazione dei fenomeni biologici.**

§ 8. Osservazioni generali sull'animismo come ipotesi biologica. 85-86
9. La spiegazione animista dei fenomeni biologici 87-102
10. Estensione del dominio della coscienza in conseguenza dei principii dell'animismo. 102-106
11. Spiegazione intellettualista dell'istinto . 106-111

ART. 3. **L'ilozoismo.**

§ 12. Osservazioni generali sull'ilozoismo . 111-119
13. L' ilozoismo nella filosofia antica e moderna 119-128
14. L'ilozoismo nella filosofia contemporanea 128-143

ART. 4. **Il panpsichismo.**

§ 15. Osservazioni generali sul panpsichismo . 144-146
16. La monadologia di Leibnitz . . . 146-181
17. I panpsichisti moderni 181-197

ART. 5. **L'idealismo.**

§ 18. Osservazioni generali sull'idealismo. . 197-199

Digitized by Google

Pag.
§ 19. L'idealismo di Kant 200-213
20. L'idealismo assoluto dei successori di Kant 214-219

ART. 6. **Il concetto di causalità dell'antropomorfismo.**

§ 21. Teoria volizionale della causazione e teorie affini 220-235
22. Osservazioni su queste teorie . . . 235-250

CAP. III. LA FILOSOFIA MECCANICA O IMPULSIONISTA.

§ 1. Della filosofia meccanica o impulsionista in generale 251-259
2. Il principio, su cui è fondata la filosofia meccanica, in Cartesio e i cartesiani, in Hobbes, in Spinoza, in Newton . . 260-264
3. nei primi newtoniani, in Locke, in Leibnitz, in Clarke 264-273
4. in Huygens, Bernouilli, Eulero, d' Alembert, Hume, Reid, Dugald-Stewart, Hamilton, Galluppi, Rosmini, Cuvier . . 273-280
5. nei fisici e filosofi contemporanei . . 280-289
6. La proposizione che l' azione a distanza è inconcepibile, assurda e contraddittoria 289-304

CAP. IV. ORIGINE E SVILUPPO DELL'IDEA DI CAUSA EFFICIENTE.

§ 1. Le causazioni più familiari ci sembrano spiegarsi da se stesse e potere spiegare tutte le altre 305-312
2. Proposizioni di filosofi che hanno ricono-

Digitized by Google

sciuto questo fenomeno psicologico (di Bacone, Stuart-Mill, Bain, Clifford, Stallo) . . . . . Pag. 312-328
§ 3. L' idea di causa efficiente deriva dall' esperienza delle causazioni più familiari . 329-335
4. Le causazioni più familiari non sembrano misteriose che nella riflessione scientifica 336-341
5. Perchè l' azione volontaria diventa misteriosa 341-348
6. Perchè diventa misteriosa, in generale, l'azione mutua tra lo spirito e il corpo . 348-352
7. Perchè diventa misteriosa l' attività interiore dello spirito 353-357
8. Perchè diventano misteriose l'impulsione e le altre azioni fisiche più familiari — Conclusione sulle ragioni per cui le causazioni più familiari perdono la loro intelligibilità 357-362
9. La tendenza naturale a spiegare le sequenze non familiari riconducendole alle familiari, e quindi il principio di causalità efficiente nella sua forma primitiva e spontanea, non possono avere alcun valore obbiettivo 362-370
10. Forma secondaria del principio di causalità efficiente — Il principio di causalità efficiente è un'induzione incosciente dalle causazioni più familiari . . . 370-382
11. Origine comune e differenziazione progressiva dei concetti fisico e metafisico della causalità 382-390

CAP. V. La dottrina dell'inconoscibile e l'idea di causa efficiente.

§ 1. La dottrina dell' inconoscibile come ap-

Digitized by Google

plicazione del principio di causalità efficiente nella sua forma secondaria . . Pag. 391-393
§ 2. La proposizione che non conosciamo l'essenza delle cose 393-395
3. Il fondamento principale della teoria dell'inconoscibile è il principio di causalità efficiente 395-400
4. Questo fondamento non può pretendere ad alcun valore obbiettivo 400-407
5. Ciò è provato più chiaramente dall'esame dell'inferenza incosciente di cui è la conclusione 407-411
6. Schiarimenti al paragrafo precedente . 411-414
7. Noi conosciamo o possiamo conoscere l'essenza delle cose e il modo essenziale della produzione dei fenomeni . . . 414-417
8. La Forza nel senso metafisico . . . 418-427

CAP. VI. La filosofia apriorista.

§ 1. Lo sforzo di ricostruire la realtà a priori è una delle tendenze più generali della speculazione metafisica 429-434
2. La filosofia apriorista è sovratutto un'applicazione del principio di causalità efficiente 434-442
3. La filosofia apriorista in Cartesio . . 442-469
4. in Malebranche 469-475
5. in Spinoza 475-478
6. in Leibnitz 478-487
7. in Locke 487-511
8. in Condillac. 511-515
9. in d'Alembert 516-517
10. in Hume 517-535

Digitized by Google

Pag.

§ 11. in Kant 535-537
12. in Fichte, Schelling, Hegel . . . 537-540
13. in Reid, Dugald-Stewart, Galluppi, Rosmini, Gioberti, Mamiani 541-546
14. in Taine e Spencer e in Hartmann . . 546-554
15. Le pretese dimostrazioni dei principii della meccanica 555-559

APPENDICE AL CAP. VI.

§ 1. La filosofia apriorista al di fuori della ricerca della causa efficiente . . . 561-564
2. Dottrine della filosofia apriorista sulla essenza e la definizione . . . 564-569
3. Dottrine di Aristotile e di Platone in particolare 570-582
4. Dottrine analoghe e particolarmente quella di Cuvier della correlazione organica . 582-586
5. Spiegazioni della filosofia apriorista della costituzione del cosmos (e particolarmente quelle di Platone e di Aristotile) . . 586-589
6. L'argomento ontologico come applicazione della spiegazione apriorista . . . 589-599

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

89094578705
b89094578705a

Digitized by Google

Digitized by Google

B89094578705A

Digitized by Google